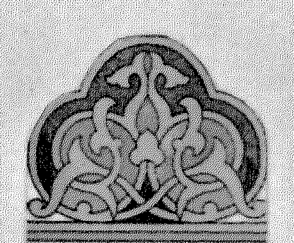
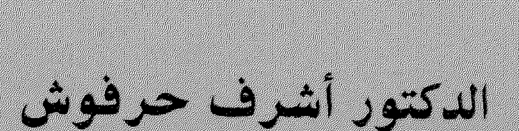


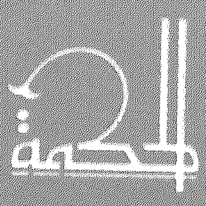
فلسفة الكلام
عند إمام الحرمين الجويني

/٤١٩هـ - ٤٧٨هـ/

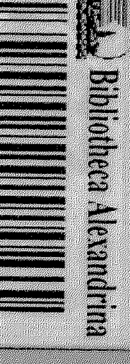




الدكتور أشرف حرفوش









فلسفة الكلام

عند إمام الحرمين الجويني

/ ٤١٩هـ - ٤٧٨هـ/

الطبعة الأولى

١٤١٥هـ - ١٩٩٤م



دمشق - سورية - بناء سادكوب - الحلبوني

سجل تجاري ٢٤٩٦٨

هاتف ٢١٢٩٦٧ - ٢٣٠٧٣٨

ص.ب ٧٨٧ - دمشق

ص.ب ١١٣/٥٧٢٠ بيروت

فلسفة الكلام

عند إمام الحرمين الجويني

/ ٤١٩هـ - ٤٧٨هـ/

الدكتور أشرف حرفوش




الله
بسم الله الرحمن الرحيم

مقدّمة

إنَّ الإمام الجويني اشتغل بالكلام بدافع رغبته الأكيدة في إفادة الأهلين، لأنه رأى فيه الوسيلة الناجعة الموصلة إلى تهدئة نفوس بني قومه.

فإذا كان الأمر كذلك فربما يكون رجوع الإمام عن الكلام لامتناع هذا الدافع أي لأنه لم تعد هناك حاجة إلى إفادة الأهلين لأن النفوس هدأت، فرجع الإمام عن الكلام لعدم الاحتياج إليه.

وهذا يعني أن الإمام اتخذ من الكلام وسيلة لتهدئة نفوس الآخرين، وأنه لم يجد فيه مايشفي غليل نفسه. فإذا رجعنا إلى رأي الإمام في الكلام نجد أنه كان يرى أن الكلام وسيلة تهدي الباحث إلى وجود الله.

وقد اشتغل إمام الحرمين الجويني بالتصوف، والتصوف في ذلك العصر لم يكن غير اتباع الكتاب والسنة فيكون طريق السلف ماهو إلا التصوف الذي ينتهي بالباحث إلى التحقق بالذات العلية.

وليس معنى ذلك أن الإمام يستنكر الكلام، وإنما يرى فيه وسيلة.

فعلم الكلام له قيمته طالما أنه يوصل إلى اثبات وجود الله، لكن الإمام يفضل عليه التصوف لأنه يرغب في التحقق بالذات العلية، فالإمام إذن كان متكلماً في مذهبه، متصوفاً في حياته، فهذا لايبعد أن يكون الغزالي قد تتلمذ عليه لأن الغزالي يرى أن التصوف هو العلم الموصل إلى الحقيقة، وأنه لاطائل من الفلسفة أو الكلام.

وقد قسمت الكتاب إلى خمس فصول:

بحثت في الأول عن الإطار التاريخي لحياة إمام الحرمين الجويني وفي الثاني عن الكلام حول حدوث العالم، وفي الثالث عن مذهب الجويني والمعرفة الحقة، والرابع عن النزعة الكلامية حول اثبات الحدوث عند إمام الحرمين، والخامس عن مذهب الجويني بني الكلام والتصوف. والله من وراء القصد.

د. أشرف حرفوش

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

الفصل الأول:

الإطار التاريخي لحياة إمام الحرمين الجويني.

تحدثنا التراجم عن حياة ذلك الذي نحن بصدده وهو إمام الحرمين الجويني، حيث اختلف المترجمون في تحديد تاريخ ميلاد إمام الحرمين فيكتبه البعض على أنه كان في عام ٤١٩هـ ويروي البعض الآخر أنه كان في عام ٢١٧هـ. غير أنهم أجمعوا على أنه توفى ٤٧٨هـ، وله من العمر تسع وخمسون سنة، وهذا ينتهي بنا بعد التحقيق والتمحيص إلى أن مولده كان في اليوم الثامن عشر من المحرم عام ٤١٩هـ الموافق لليوم الثاني والعشرين من شهر فبراير ١٠٢٨م حيث ولد إمام الحرمين بين أحضان والدين حريصين على تنشئته تنشئة إسلامية صحيحة ويصور لنا السبكي بهذا الصدد هذه الفترة الأولى من حياة الإمام فيقول: «أن والده قد اعتنى به منذ صغره، بل من قبل مولده. وتتمثل هذه العناية السابقة على مولد الإمام في أنه اكتسب مالاً من عمل يده خالصاً من الشبهه ليكون سبيله إلى أم ولده. ولما ولد الإمام حرص والده على ألا يطعمه ما فيه شبهه، فلم يمازج باطنه ـ كما قيل ـ إلا الحلال، ويحكى أنه حدث أن تلجلج إمام الحرمين مرة في مجلس مناظره، فدهش الحاضرون، وقال أحدهم: «يا إمام الحرمين ما هذا الذي لم يعهد فيك ؟»». فقال: ما أراها إلا آثار بقايا المصة. وهنا يقص علينا السبكي نبأ هذه الحادثة التي إن دلت على شيء فإنما تدل على مدى حرص الشيخ على العناية بولده من وجهة نظره الفقهية التي كان لها أثرها

التربوي على هذا الولد.»[1]

و خلاصة حقيقة المصة: أنه حدث، حين كان عبد الملك رضيعاً ـ أن انشغلت أمه عنه في إعداد طعام لأبيه، فبكى، وكانت في دارهم جارية مرضعة لجيرانهم، فأرضعته مصة أو مصتين. وحدث أن فاجأها الوالد وهي ترضع ابنه، فأنكر ذلك بقوة، لأن هذه الجارية ليست ملكاً له، وليس لها أن تتصرف في لبنها، وأصحابها لم يأذنوا لها بذلك، وبلغ من سخطه على ما حدث أن أمسك بابنه وقَلَبَهُ، واستفرغ بطنه حتى لم يبقَ في جوفه شيء من هذه المصة ! !. والواقع أن هذه الحادثة تثبت كيف كان والده يحاسب نفسه حساباً عسيراً في تربية ولده وقد ربط السبكي بين ذكاء إمام الحرمين، وحدة ذهنة، وبين هذا الحرص على ابعاد ما فيه شبهه عن ولده أثناء طفولته ـ والواقع أن الحرص على تربية الأولاد له أثره في تقويم الطفل الناشىء صحياً وعقلياً تقويماً سليماً وصحيحاً، وهكذا كانت الفترة الأولى في حياة إمام الحرمين الجويني.

ـ هنا نقف وقفة أخرى لنستأنف الحديث عن أحوال البلاد السياسية والدينية لإبراز الظروف والملابسات التي أحاطت بإمام الحرمين والتي كان لها الأثر في توجيه أطوار حياته.

سبق أن أشرنا إلى بلبلة العقول التي ترتبت على سياسة البويهيين وكيف بلغ التأزم بين فريقي الشيعة وأهل السنة إلى حد تكاثرت فيه الضحايا من الأهلين من كلا الفريقين كما أثبتنا أن ظهور حكام من أهل السنة وهم السلجوقيون لم يكن له أثره السريع المباشر للقضاء على ما كان منتشراً من فتن ومذابح.

---

(١) السبكي، طبقات الشافعية الكبرى، ج٣ ص٢٥١.

و أغلب الظن أن ذلك يرجع إلى أن أهل السنة كانوا في هذه البلاد قلة مستضعفة، حتى أنهم لم يستطيعوا، وقد جاءهم الحاكم الديني، أن يضعوا حداً لحوادث الإثارة المتكررة من قبل الشيعة.

ثم أنه ليس من المتيسر أن يعقب انقلاب نظام الحكم تغيير مباشر فيما هو سائد بين الناس من أحوال، فالتغير الإجتماعي بطيء، يستوجب حشد جهود المسؤولين لينتهوا إلى تحقيقه.

و مما يثبت تكاثر الشيعة على أهل السنة في ولاية خراسان ما ذكره المقدس في كتابه «أحسن التقاسيم» حيث قال:

« ... إن فريق أولاد علي، كانوا على رفعة في المركز وعلو في المقام، وإن الهاشميين لم تتح لهم فرصة الظهور لزيادة سلطة أولاد علي ...»[1]. نتبين من ذلك مدى تفوق الشيعة على أهل السنة في عودهم وقوتهم، على الرغم من وقوع سلطة الحكم بين يدي السلجوقيين السنيين.

و إذا كان السلجوقيون قد ظهروا أول ما ظهروا في هذه البقاع حوالي عام ٤٢٦هـ، ولم يستتب لهم الأمر في الحكم إلا حوالي عام ٤٣١هـ. فقد كان لانقضاء مدة تقرب من عشرين عاماً أثرها، لكي يظهر الطريق ويتضح أمام حكام السلجوقيين، كان هذا الطريق هو طريق تحقيق تطوير اجتماعي لبث روح الإستقرار والهدوء بين الأهلين.

فقد تبين الملك (ألب أرسلان) الذي اعتلى كرسي الحكم حوالي عام ٤٥١هـ ومعه وزيره القدير (نظام الملك) أنه لن يقضي على الفتن

---

(١) المقدس: أحسن التقاسيم ص٣٢٣.

القائمة بين مختلف الفرق المذهبية إلا بنشر وعي عميق دقيق بحقيقة المذهب السني وهكذا اتجه (نظام الملك) إلى تحقيق هذه السياسة الحكيمة، فعمل على نشر العلم بفتح المدارس الكثيرة التي يدرس فيها المذهب السني على أيدي أئمة كبار من أهل المذهب. وكان من أهم تلك المدارس ما أشار إليه السبكي في نصه:

« وبنى ـ (يقصد نظام الملك) ـ مدرسة ببغداد، ومدرسة ببلخ، ومدرسة بنيسابور، ومدرسة بهراة، ومدرسة بأصبهان، ومدرسة بالبصرة، ومدرسة بمرو، ومدرسة بأمل طبرستان، ومدرسة بالموصل»[1] .

و يجب أن لا ننسى أن ما كان قائماً من مدارس من قبل في بعض المدن مثل نيسابور قد ساهم في هذه التوعية الواسعة، ويذكر السبكي من هذه المدارس السابقة على «النظامية» بنيسابور: «مدرسة البيهقى، والمدرسة السعدية التي بناها الأمير نصر بن سبكتين أخو السلطان محمود، حين كان والياً على نيسابور، ومدرسة بناها أبو سعيد اسماعيل بن علي الإسترابازي، ومدرسة بنيت للأستاذ أبي اسحق الاسفراييني»[2] . وقد عمل بكل مدرسة من تلك التي افتتحها نظام الملك أو تلك التي سبقت الحملة السنية السلجوقية الكبرى، إمام سني للتدريس والوعظ والفتوى ومن بين أولئك:

الإمام أبو اسحق الشيرازي الذي جلس على رأس «المدرسة النظامية» ببغداد، والإمام الجويني، إمام الحرمين على رأس مدرسة نيسابور.

و ما أن انقضت فترة حتى ظهر ما لهذه المدارس من أثر في تثبيت

---

(١) السبكي طبقات الشافعية الكبرى ج٣ ص١٣٧.
(٢) السبكي طبقات الشافعية الكبرى ج٣ ص١٣٧.

قواعد المذهب السني، وإعلاء شأنه. فقويت شوكة متبعيه، وأصبح لهم جاه وسلطان.

و لا يغيب عنا ما كان لتثبيت دعائم المذهب السني، من أثر طيب في تقوية دعائم الدولة السلجوقية السنية المذهب وتمكينها من سلطات الحكم، حتى أنه عندما وشى الواشون بنظام الملك لدى «ملك شاه: بأن الأموال التي ينفقها على المدارس تقيم جيشاً يركز رايته في سور القسطنطينة» أجاب «نظام الملك» «ملك شاه» في معرض الدفاع عن نفسه بقوله:

«إني أقمت جيشاً يسمى جيش الله، إذا نامت جيوشك ليلاً، قامت جيوش الليل على أقدامها، صفوفاً بين يدي ربها، فأرسلوا دموعهم، وأطلقوا ألسنتهم، ورفعوا إلى الله أكفهم بالدعاء لك، ولجيوشك، فأنت وجيوشك في حضانتهم تعيشون، وبدعائهم تتبتلون، وببركاتهم تمطرون وترزقون»[1].

نتبين من ذلك كيف وفق، (نظام الملك)، وهو السياسي المحنك، إلى تحقيق هدفين يكمل أحدهما الآخر، وهما تهدئة النفوس بإزاحة ستار البلبلة والقلق المرير عنها، ثم تحقيق حصانة دولة السلجوقيين بوضعها في حراسة جيوش التابعين للمذهب «وحضانتهم» ـ على حد قول نظام الملك ـ وبذلك مهد لعصر عرفت فيه نفوس الأهلين طعم السكينة والطمأنينة بعد أن ذاقت خلال فترة طويلة من الزمن إبان حكم البويهيين ألواناً من عذاب حياة القلق والإضطراب المترتبة على الفتن والدسائس الدنيئة وعلى استضعاف الخليفة العباسي السني والتنكيل بأتباعه.

---

(١) زكي مبارك ـ الأخلاق عن الغزالي ص١٦.

فنظام الملك بفتحه هذه المدارس، والإنفاق عليها بسخاء لم يكن يرمي إلى نشر العلوم الدينية فحسب، وإنما كان يهدف في قرارة نفسه إلى تحقيق اصلاح جذري لأحوال البلاد المضطربة بجمع القلوب حول أمراء الدولة السلجوقية، وطبعها على الإخلاص للمذهب بعد أن كانت هذه القلوب متفرقة مزعزعة بسبب فعل الأيدي الأثيمة التي كانت ترمي إلى تحقيق مآربها الشخصية معرضة مصالح الناس وعقائدهم، بل وحياتهم للدمار والهلاك.

فنظام الملك لم يكن سياسياً محنكاً وحسب، بل كان مصلحاً اجتماعياً استطاع بفضل حنكته وحسن تقديره وصلاحه وصفاء نيته أن يحقق للشعب طمأنينة النفس، ورفاهية العيش وراحة القلب بأن ضرب على أيدي العابثين بقلوب الأهلين العاملين على ازعاجهم بالفتن والقلاقل السياسية والدينية.

و هكذا استقرت الأمور بنيسابور، ورجع شيوخ الأشاعرة إلى ديارهم.

فإذا أخذنا بعين الإعتبار ما قاله ابن الأثير - في كتابه «الكامل» وزامباور في كتاب «معجم الأنساب والأسرات الحاكمة في التاريخ الإسلامي» من أن الملك «ألب أرسلان» اعتلى كرسي الحكم في عام ٤٥١هـ - أمكننا القول: بأن تاريخ رجوع إمام الحرمين إلى بنيسابور يلي عام ٤٥١هـ ويقرن المؤرخون رجوع إمام الحرمين بجلوسه للتدريس بالمدرسة النظامية. ويبدو أن إمام الحرمين قد فطن إلى حسن سياسة الوزير «نظام الملك» القائمة على تدعيم المذهب وتقوية عمده بالشرح والتدريس والمناظره وهو الذي افتتح حياته العلمية بالدخول في هذا الميدان، ولم يأل جهداً منذ أن جلس مكان والده للتدريس في أن يدافع

عن الدين ويبرز أسس المذهب عاملاً كل ما وسعه لدحض آراء الخصوم المغرضين ويبدو كذلك أنه فطن أن نتيجة هذه السياسة وجدواها وأدرك ما يترتب عليها من آثار طيبة، إذ نراه يكتب عن نظام الملك ذاكراً مآثره مطنباً في بنيان مفاخره وفضله، ومن أقواله في ذلك:

« سيدي الوزير، ومؤيد الدين والدنيا، ملاذ الأمم، مستخدم السيف والقلم، ومن ظل الملك بين مساعيه ممدوداً، ولواء النظر معقوداً، فكم باشر أوزار الحرب، وأدار رحى الطعن والضرب فلا يده ارتدت، ولا طلعته البيهة أربدت، ولا عزمه انثنى، ولا حده فنى، قد سدت مسالك المهالك صوارمه، وتحصنت المملكة بنصله وتحسنت الدنيا بأفضاله وفضله، دعم بره آفاه البلاد، ونفى السفه عنها بالرشاد، وجلى ظلام الظلم عدله، وكسر فقار الفقر بذله، وكانت خطة الإسلام شاغرة، وأفواه الخطوب إليها فاغرة، فجمع الله برأيه الثاقب شملها، ووصل بيمين هيبته حبلها، وأصبحت الرعايا في رعايته رادعة، وأعين الحوادث عنها هاجعة، والدين يزهو بتهلل أساريره، واشراق جبينه، والسيف يفخر في يمينه، ويرجوه الآيس والبائس في أدراج أنينه، ويركع له تاج كل شامخ بعرنينه، ويهابه الليث المرتجن في عرينه»[1] .

و الحقيقة أن إمام الحرمين قد بين بهذه الكلمات الخطوط العريضة التي تميزت بها شخصية هذا الوزير، والتي ساعدت على انجاح خططه وتوفيقه فيما رسم من أعمال، إن نتبين كيف كان «نظام الملك» من الذين يتقنون أمور الدين والدنيا، فهو جسور مقدام في الحرب، خاشع فاضل مجتهد في السلم، يدرس أحوال بلاده، ويوفق في معالجة دائها، ولا يرى للعنف والبطش هيبة بقدر ما يتبين في تناول النفوس والوجلة

---

(١) السبكي طبقات الشافعية الكبرى ج٣ ص١٣٧ ـ ١٣٨ .

باليسر والحسنى من وسيلة ناجحة لإخراجها من قلقها، وبث روح الطمأنينة والسكينة فيها.

فقد طلع على بلاده في الوقت الذي كانت في أشد الحاجة إلى من يعينها، فضرب على أيدي العابثين، وأمد المصابين بالغذاء الروحي الشافي، فكان معيناً لكبار الأئمة من أهل السنة، الذين كانوا يجاهدون ـ كل في مجلسه أو مدرسته ـ على السير بالمذهب إلى الأمام في أمن وطمأنينة، فكان «نظام الملك» قد اجتهد في حفظ المذهب، فاكتسب ثقة نفوسهم على مصير المذهب.

و قد ظل إمام الحرمين بالمدرسة النظامية يدرس ويفتي، فاشتهر أمره وذاع صيته وقصده الكثيرون من البلاد الأخرى يطلبون العلم على يديه.

و يذكر المترجمون له أنه قد آلت إليه زعامة الأصحاب في الفترة كما أسندت إليه رياسة الطائفة وأمور الأوقاف، وصار خطيباً لجامع المنيعي.

و يبدو أن نضوج الإمام العلمي قد اكتمل في هذه المرحلة من مراحل حياته حتى أنه يقال: أنه صنف الكثير من مؤلفاته خلالها وقد امتدت تصنيفاته إلى الفقه والكلام والجدل والخلاف وغير ذلك.

و قبل أن ندخل في الحديث عن انتاج الإمام نقف وقفة ثالثة للتعريف بالحياة الروحية في عصره، وذلك لابراز عناصر ثقافته على أساس من الدراسة العلمية لنواحي العصر الذي عاش فيه.

سبق لنا أن وقفنا وقفتين مع هذا العصر لنبرز معالمه في ناحيتين: الناحية السياسية والناحية الدينية. وقد تبين لنا أن اضطراب الأحوال السياسية قد أدى إلى ارتباك الأمور الدينية، على أن ذلك لم يكن له صدى في النواحي العلمية، بل على العكس ازدهرت العلوم وانتشرت

المعارف، فهذا ما تكتشف لنا بالقائنا الأضواء على هذه الناحية إبان تلك الحقبة من الزمان، فالتاريخ يحدثنا أن خلفاء الدولة العباسية شجعوا العلم على اختلاف ألوانه، فأمروا بنقل الفلسفات اليونانية والهندية والفارسية، فضلاً عن عنايتهم بالعلوم الإسلامية، وقد اقتفى أثرهم وسار على منوالهم أمراء الدويلات الناشئة في العصر العباسي الثاني، وجعلوا من العلم ميداناً للمنافسة، وجمعوا العلماء حولهم، وقربوهم إليهم، حتى أن الباحث ليلمس أن العلوم الكلامية والفلسفية والصوفية كلها قد سارت جنباً إلى جنب في طريق التقدم والنضوج.

فإذا بدأنا بالعلوم الكلامية نجد أن القرن الخامس الهجري قد حفل بكبار رجال الكلام من معتزلة وأشعرية وخوارج وقدرية، ومعطلة، وشيعة وكرامية، وغير أولئك وهؤلاء ممن تعرضوا لمسائل العقائد بالجدل والنقاش.

و قد جمعت نيسابور كثيراً من الأئمة، من بينهم عبد السلام ابن يوسف القزويني ٤٨٢هـ[1]. وكان هذا الإمام معتزلياً وأمدَّ تلامذته بتفسير كبير يقع ـ كما قيل ـ في سبعمائة مجلد. وكان قرّاءاً حريصاً على جمع الكتب. وكان لديه منها عدد وفير، وكان لا يألو جهداً في إظهار اتجاهه المذهبي والدفاع عنه، حتى قيل أنه كان يفتخر بالإعتزال وهو في حضرة الوزير (نظام الملك) الذي أهدى إليه «غريب الحديث» بخط أبي عامر بن حيوية في عشر مجلدات. فوضعه نظام الملك بدار الكتب.

كما كان من بينهم أيضاً أبو تراب المراغى[2] وهو أشعري توفي في نهاية القرن الخامس حوالي عام ٤٩٢هـ وكان مفتياً بنيسابور.

---

(١) السبكي طبقات الشافعية الكبرى ج٣ ص٢٣٠.
(٢) نفس المرجع ص٢١٩.

و من الأشاعرة الذين ظهروا بهذه البلدة أيضاً أبو محمد المفرى[1] ٤٦١هـ وعلي بن أحمد بن أحمد بن علي الواحدي ٤٦٨هـ[2] وأبو الحسن الباخرزي ٤٦٧هـ[3]، وأبو بكر البيهقي ٤٥٨هـ[4]، وغير أولئك وهؤلاء كثير من الأعلام الذين ذاع صيتهم في الآفاق وقصدهم الطلاب من كل ناحية، حتى أن اليرقاني[5] وهو من أفضل أهل العصر نصح أبا حامد البيهقي بالخروج إلى يسابور قائلاً:

« ففيها جماعة، حتى إذا فاتك واحد، ادركت من بقي بها، فتكسب رحلتك». يظهر لنا من ذلك أن عصر الإمام كان يزخر بأهل الكلام من العلماء وكبار الأئمة، وأن نيسابور نفسها كانت تضم عدداً كبيراً منهم، ومن هذا كله نتبين إلى أي حد تيسر لإمام الحرمين أن يعيش في أجواء تمثلت فيها آراء متعددة ومذاهب متباينة.

هذا فيما يتعلق بالعلوم الكلامية، فإذا أردنا أن ننتقل إلى العلوم الفلسفية وجدنا أن القرن الخامس الهجري قد حظي بشخصية فلسفية ألمت بمختلف العلوم وعرضت لمختلف المسائل وحرصت على تغذية العقول بالأراء الفلسفية العميقة، ألا وهي شخصية أبي عين الحسين بن عبد الله بن سينا صاحب المؤلفات العديدة والانتاج الوفير.

و كان لابن سينا تلامذه عديدون: منهم أبو عبد الله المعصومي[6].

---

(١) نفس المرجع ص٢٣٧.
(٢) نفس المرجع ص٢٨٩.
(٣) نفس المرجع ص٢٩٨.
(٤) نفس المرجع ص٣.
(٥) نفس المرجع ص٦٣.
(٦) الشهرزوري ـ نزهة الأرواح لوحة ١٩١ يمين البيهقي ـ تاريخ حكماء الإسلام، ل ٥٧ يسار وفي طبعة لاهور ص٩٥ ـ ٩٦.

وكانت مصنفاته في الخزانة النظامية ومن هذه المصنفات كتاب «المفارقات» وكتاب في «اعداد العقول» وآخر في «الأفلاك وترتيب المبدعات» وكلها كتب في العلوم الفلسفية ويبدو أنه كانت له في هذه العلوم مكانة عليا. حتى قال عنه ابن سينا: «أنه فتى بمنزلة أرسطو من أفلاطون» مما يدل على أنه كان ذا قدم راسخة في العلم.

فإذا أخذنا في الإعتبار أن الخزانة النظامية بنيسابور كانت بين يدي إمام الحرمين فليس ببعيد أن يكون قد اطلع على هذه الكتب، وألم بالكثير من الآراء التي تضمنتها.

و من بين الشخصيات الفلسفية التي اشتهرت وذاع صيتها في هذا العصر شخصية عمر الخيام[1] وهو من الفلاسفة الذين ولدوا وأقاموا بنيسابور وقيل عنه أنه كان «يلي أبو علي في أجزاء علوم الحكمة»ومن تصنيفاته في الفلسفة «مختصر الطبيعيات» و«رسالة في الوجود» و«رسالة الكون والتكليف» وهي رسالة تتضمن جواب عمر الخيام عن سؤال القاضي الإمام محمد النسوي عن حكمة الخالق في خلق العالم وكلمه التكليف كما أن له جانب ذلك «الرباعيات».

يظهر لنا من كل ذلك أن عصر إمام الحرمين كان غنياً بالآخذين بهذه العلوم وأن المصنفات الفلسفية كانت منتشرة بين أهل العلم وأن نيسابور نفسها كان بها الكثير منها وخصوصاً أن ابن سينا لم يكن بالشخصية التي تكتفي بالقليل، وقد بينا غزارة انتاجه وتعدد مصنفاته.

غير أن الفلسفة لم تكن من العلوم التي ينظر لها في ذلك الحين،

---

(١) الشهرزوري - نزهة الأرواح لوحة ١٩٥ يمين - البهيقي - تاريخ حكماء الإسلام ل ٦٦ يسار.

بعين الرضا من قبل بعض الفرق، فكان الحنابلة مثلاً يناهضون العلوم الفلسفية ولا يرون فيها طائلاً. وكانوا يهاجمون كل من اشتغل بها ويتهمونه بالكفر والزندقة، وقد نالوا من إمام الحرمين لاشتغاله بها فترة من فترات حياته، واتهموه بتهم لو ثبتت عليه لانتهت به إلى الإلحاد.

و سنعرض لهذه المواقف في موضعها بعد لنبين مدى تعرض الأئمة له من جراء جعل بعض الذين يجهلون حقائق الأمور.

أما عن العلوم الصوفية فقد حفل هذا العصر بكبار رجال التصوف والمتحققين ويكفينا أن نذكر منهم، أبا علي الحسن بن علي الدقاق، وأبا عبد الرحمن السلمي وأبا العباس القصار وأبا القاسم القشيري وأبا سهل الخشاب وغيرهم.

غير أنه إذا كان قد زخر العصر بهؤلاء الأئمة المتحققين من أهل التصوف فقد كثر فيه أيضاً المدعون أولئك الذين يظهرون ما لايبطنون فيعلنون التحقيق بأعلى الأحوال وهم في الحقيقة بعيدون كل البعد عن الدخول في سلوك أهل التصوف: هذا السلوك الذي يقتضي التدرج في المقامات والأحوال، بعد أن يكون السالك قد عزف من الدنيا وملاذها ودخل في الزهد والتعبد واقصاء النفس عن شوائب المادة وأدرانها.

و قد تعرض لهم أبو القاسم القشيري في رسالته فوصفهم بأنهم كانوا «محوا من كل ذلك» أي من الأحوال العليا التي كانوا يدعون التحقق بها».

و كان القشيري يرى ـ وهو الذي يمكن أن يعتبر ممثلاً لآراء الصوفية في عصره ـ أن التصوف «ملازمة للكتاب والسنة مع مجاهدة النفس لأهوائها، ومداومة النضال في نزواتها والبعد عن البدع والشهوات

والرخيص من الأعمال»[1] .

معنى هذا أنه كان يعتبر أن أهل التصوف حفاظاً للعقيدة الإسلامية من عبث العابثين وأضرار المغرضين من أهل الفتن والأهواء وقد صرح القشيري في هذه الرسالة بأن خير القوم لديه: النبي صلى الله عليه وسلم، ثم الصحابة ثم التابعون ثم أتباع التابعين ثم أهل السنة الذين هم في اعتباره أهل التصوف وهو حين يشير إلى زوال «الورع في النفوس وارتحال حرمة الشريعة عنها وقلة المبالاة بالدين، وعدم التمييز بين الحلال والحرام والاستخفاف بأداء العبادات والاستهانة بالصوم والصلاة والإنغماس في المغفلات واتباع الشهوات وقلة المبالاة بتعاطي المحظورات[2] إنما يحصر التصوف في أنه طريقة لتهذيب النفس والقرب بها من حال نفس المسلم المثالي وهي حال النبي /ﷺ/ الذي ارتقى بنفس من بدايته إلى نهايته والذي سار على منواله شيوخ هذه الطريقة في آدابهم وأخلاقهم ومعاملاتهم وعقائدهم وما أشاروا إليه من مواجيدهم ولذا يرى القشيري «أن شيوخ هذه قد أقاموا طرقهم على أصول صحيحة من التوحيد»[3] .

نرى مما تقدم أن عصر الإمام قد كثر فيه العابثون بحرمة العلوم الصوفية فقد كانت هذه العلوم في حاله يرثى لها بين العامة من الناس وإنها في الوقت نفسه قد سارت قدماً في طريق حفظ العقيدة وصيانتها بين أولئك الذين عملوا بصدق على التحقق بالمعرفة السنية. فكأن التحقق بهذه الحقيقة العلية كان مقصوراً على من يستحقها بسلوكه القويم

---

(١) القشيري ـ الرسالة القشيرية ص٣ ـ ٤ .
(٢) نفس المرجع السابق .
(٣) نفس المرجع السابق ص٥٣ .

ونيته الصافية من كبار الأئمة مثل القشيري وغيره.

كما نتبين أن التصوف في ذلك الحين لم يحد عن اتباع ما نص عليه الكتاب والسنة وأنه كان طريقة لطائفة من المؤمنين، وفقهم الله للقيام بآداب العبودية واختصهم بفضله فقاموا بأداء ما عليهم من واجبات التكليف فاستنارت قلوبهم، وعرفوا الحق وتحققوا به نخرج من هذا كله بأن عصر الإمام من ناحيته الثقافية كان يفيض بالانتاج العلمي الوفير في مختلف ميادين المعارف من كلامية وفلسفية وصوفية وأن حياة الإمام على اختلاف أطوارها واقعة في عصر له قيمته العلمية.

انعكست هذه الثقافات كلها في كتابات أحوال إمام الحرمين إذ تبين بالإطلاع على مصنفاته أنه كان يجمع إلى جانب الثقافة الدينية. الثقافة الفلسفية العميقة والنفس الصوفية الشفافة الرفيعة، وتبدو عناصر ثقافته الفلسفية في ردوده على الفلاسفة من طبائعيين وغيرهم وكتاب (الشامل) خير مثال يثبت دور العنصر الفلسفي في ثقافة الإمام هذا العنصر الذي أشار إليه السبكي إشارة عابرة في سياق ترجمته للإمام مشيداً بحججه القوية لا يقوى المناظر على الصمود أمامها والحقيقة أن السبكي لا يشفي غليل الباحث بذكر التفاصيل الوافيه عن ثقافة الإمام الفلسفية ولا يقدم الإجابة عن مثل هذه الأسئلة متى وكيف وأين ألم الإمام بعلوم الأوائل.

و لا غرابة في ذلك وإمام الحرمين من كبار أئمة الكلام العاملين على صيانة العقيدة والمذهب إذ أن المترجمين له، ولأمثاله يهملون عادة ذكر تفاصيل توفر العنصر الفلسفي في ثقافة هؤلاء الأئمة وذلك رغبة منهم في تجريحهم بوصفهم بالإشتغال بالفلسفة لما كان سائداً في هذا العصر من روح معادية للفلسفة وللمشتغلين بها. ولهذا السبب نفسه لا نجد بين مصنفاته ما هو مقصور على شرح المسائل الفلسفية بل أن حصيلته

الفلسفية قد ظهرت وتبلورت في ردوده على خصومه من مناوئين للمذهب.

و سنرجع إلى تفاصيل القول في مصنفاته بعد.

كان إمام الحرمين ما زال يشتغل بالتدريس في المدرسة النظامية عندما وقعت فرقة بين الأصحاب وكان ذلك بأصبهان ومما يؤسف له أننا لم نعثر على أثر للمجادلات والمناظرات التي لابد أن تكون قد قامت بينه وبين أولئك الأصحاب، الذين ظهرت الفرقة بينهم، كما أن التراجم لا تذكر من هم أولئك الأصحاب ولا متى كان نهضته إلى أصبهان وكل ما ذكرته أنه لقي بها من التقدير والاحترام ما كان جديراً به.

عاد الإمام بعد ذلك إلى نيسابور واستأنف التصنيف وحصر اهتمامه في المذهب ويبدو أن ثمرة جهوده في هذه الفترة هو كتابه المعروف «نهاية المطلب في رواية المذهب» وقد بلغ فيه درجة عالية من الإتقان ويضم هذا المصنف اثنين وعشرين جزءاً في بعض النسخ الخطية وأكثر من ذلك في نسخ خطية أخرى موجودة بالمكتبات على نحو ما سيتبين لنا ذلك في موضعه بعد عند الحديث عن مصنفاته.

قصده في الفترة أبو الحسن علي بن فضالة بن علي المجاشعي النحوي وكان ذلك عام ٤٦٩هـ، فما كان من إمام الحرمين ـ وهو الإمام الأكبر ـ إلا أن قرأ عليه النحو وكتاب «اكسير الذهب في صناعة الأدب» من تصنيف المجاشعي. كما قصده الإمام الشيرازي في زيارة قام بها لنيسابور لقضاء مهام كلفه بها السلطان فاستقبله الإمام بما يليق به من الحفاوة والإكرام وكانت هذه الزيارة في فترة متأخرة على زيارة المجاشعي لنيسابور.

و قد اعتلت صحة إمام الحرمين في أخريات أيامه، حتى أنه يحكى أنه مرض بمرض التيرمان ثم برأ منه، ثم مرض مرضه الأخير، ولما اشتدت عليه وطأة المرض نقل إلى «بشتنكان» لإعتدال هوائها وتوفي بتلك المدينة وكان ذلك على حد قول عبد الفاخر «في ليلة الأربعاء من صلاة العتمه الخامس والعشرين من شهر ربيع الآخر من سنة ثمان وسبعين وأربعمائة[1] الموافق للخامس والعشرين من شهر أغسطس عام ١٠٨٥».

و قد ورد أنه نقل إلى نيسابور، كما قيل: أنه حمل بين الصلاتين من يوم الأربعاء إلى ميدان الحسين وصلى عليه ابنه الإمام القاسم وقد توافد المشيعون من كل حدب وصوب حتى تعذر على أقربائه أن يقوموا عليه الصلاة، ثم ذكر أنه دفن في داره وأن جثمانه لم يبقى طويلاً في هذه الدار نقل بعد سنتين إلى مقبرة الحسين.

و خبر نقل جثمان إمام الحرمين الذي هو إمام من كبار أئمة أهل السنة إلى مقبرة الحسين خبر غريب يثير التساؤل من حمكته وأسبابه ولم ينته بي البحث إلى العثور على ما يؤيد أنه نقل بالفعل إلى مقبرة الحسين ولهذا نترك مسألة مدفن إمام الحرمين ومثوى جثمانه جانباً إلى حين ظهور معلومات موثوقة بها.

و لا يجب أن يفوتنا في هذا الموضع أن نشير إلى ما ذكره «علي باشا مبارك» في الخطط التوفيقية من أن هناك مسجداً بحي الدرب الأحمر يحمل اسم الجويني كما أن هناك درباً يسمى درب الجويني بتلك

---

(١) السبكي طبقات الشافعية الكبرى ج٣ ص٢٥٧ .

الجهة[1] .

و لما زرت هذا المسجد وجدته في المكان الذي أشار إليه علي باشا مبارك في كتابه، ووجدت عليه لافتة قديمة العهد ترجع إلى عام ١٢٣٥هـ، سمرت على الحائط الذي يعلوا الضريح وورد بها اسم محمد عبد الله الجويني ـ كما وجدت لافتة أخرى أحدث عهداً من الأولى دونت عليها نبذة من سيرة إمام الحرمين وكتب عليها أن خادم المسجد هو الذي جمع ما ورد بها من معلومات عن الإمام.

و قد ذكر اسم إمام الحرمين بالكامل. فوجود لافتتين باسم الأب والإبن على ضريح واحد يعتبر اضطراباً في المعلومات التي دونت على الضريح.

و مما يؤسف له أن هذا المسجد لم يدرج في الأثريات ولذا لا توجد عنه معلومات أكيدة ونحن نرى أن هذا المسجد ربما يكون لأحد الجوينيين الذين ماتوا ودفنوا بالقاهرة وهو كثيرون منهم صوفية. ومنهم متكلمون ومنهم فقهاء ويكون اسم إمام الحرمين واسم والده قد وضعا خطأً على الضريح ومهما كان الأمر فإن إطلاق اسم /الجويني/ على الضريح واطلاق اسم «أبي المعالي» على أحد شوارع شبرا القديمة يدلنا على ما تمتع به إمام الحرمين بين المصريين من إجلال وتقدير.

---

(١) علي باشا مبارك ـ الخطط التوفيقية ج١ ص١٠٠ .



الفصل الثاني :

حول حدوث العالم

كان إمام الحرمين من الذين يحرصون على اتباع المنهج الذي يحددونه لأنفسهم ولذلك نراه يبدأ أقواله في العلوم التي مارس البحث فيها بيان المدلول اللغوي الإصطلاحي للألفاظ التي يستعمله في بحثه. إذ صرح في فصل، مدارك العقول والذي افتتح به القول في كتابه / البرهان في الأصول/ بضرورة الاحاطة بالحد «إذا أمكنت عبارة سديدة على صناعة الحد» وإن تعسر أن يلجأ الباحث إلى مسلك التقاسيم. فالحد إذن من الأسس التي يعتمد عليها الإمام في أبحاثه في العقائد والأصول.

فإذا كانت مسألة «حدوث العالم» من المسائل التي وقع عليها اختيارنا، لدراسة أراء الإمام فيها، لأن تناولها بالبحث يعطي فرصة طيبة للتعرف على اتجاهات الإمام ومنهجه في الكلاميات. كان لزاماً علينا، قبل أن نعرض لتعريف الإمام لمصطلحات المسألة أن نعطي فكرة عامة عن المعنى اللغوي والإصطلاحي للفظي //حدوث// و//عالم// وذلك لكي يتبين لنا موقف إمام الحرمين من اللغويين والإصطلاحين معاً، عند استعماله لهذين اللفظين ونتعرف في الوقت نفسه على بعض المصادر التي يصح أن يكون إمام الحرمين قد استقى فيها بعض أصول مذهبه في الحدوث.

حدث، يحدث. في اللغة يعني وقع أي كان؛ بمعنى وجد؛ وأحدثه الله فحدث، والحدوث كون شيءلم يكن؛ والمصدر عند سيبويه حدث.

و الحادث هو الشيء أول ما يبدو وقيل: ما كان وجوده طارئاً على عدمه، أو عدمه طارئاً على وجوده.

و قدم، يقدم، نقيض حدث، يحدث؛ ونقيض الحدوث: القدُمة أو القدم. والحادث نقيض القديم.

هذا في اللغة أما في الإصطلاح فحدوث العالم هو الدليل على وجود الله المستمد من جواز وجود العالم، ومن خلق الأشياء وتعلقها بوجرد ذات واجبة الوجود، وهو دليل كوني ويمكن أن نحصر القول في الحدوث والقدم في قسمين:

قسم يمثل آراء الفلاسفة وقسم آخر يعبر عن آراء أهل السنة من متكلمين وصوفية.

أما الفلاسفة فأغلبهم يقول بقدم العالم فهم يرون أن الموجودات لا تكون من العدم، بل أن كل موجود مسبوق بمادة وحدة؛ وذلك أنهم يرون أن هناك مادة قديمة وجدت مع الله تعالى ولا تتأخر عنه بالزمان وهي غير مشكلة وتسمى بالهيولي. هذه المادة تحمل في طياتها صفة الوجود أي إمكانية الوجود، بمعنى أن الموجودات تحدث بعيداً عن قدرة الله تعالى على الخلق والإيجاد، أي تحدث كحدوث المعلول. أما المدة فإن كل محدث وجد بعد أن لم يكون موجوداً، فهناك قبلية وبعدية، وهذه القبلية والبعدية لا يصح أن تكون في لا مدة، فكما أن المحدث مسبوق بمادة، فهو مسبوق بمدة، والمدة قديمة، قدم المادة فالعالم مساوق لوجود الله تعالى غير متأخر عنه بالزمان، ولكنه أي سبحانه وتعالى يتقدم على العالم بالذات والرتبة.

و من الفلاسفة من يرى أن أصل العالم جسم كأن يكون ماء أو هواء

أو نار أو أرضاً أو بخاراً أو الخليط الذي لا نهاية له وهو أجسام غير متناهية، وهذا الخليط كان ساكناً ثم تحرك فأحدث هذا العالم.

و منهم من يرى أن أصل العالم ليس بجسم، وأن أصله قدماء خمسة هي: الله، والنفس، والهيولي، والدهر، والخلاء، ومنهم من قالوا بأنه الاعداد.

و الذين يقولون بأن أصل العالم قدماء خمسة يرون أن البارئي تعالى لا يعرض له سهود ولا غفلة ويفيض عنه العقل، وهو يعرف الأشياء معرفة تامة. والنفس تفيض عنها الحياة وهي جاهلة لا تعلم شيئاً ما لم تمارسه، والنفس تميل إلى التعلق بالهيولي لميلها إلى اللذات الحسية فعمد الله إلى الهيولي بعد تعلق النفس بها فركبها ضروباً من التراكيب مثل السموات والعناصر، وأفاض على النفس عقلاً وادراكاً وصار ذلك سبباً لتعلقها وتذكر عالمها، وسبباً لعلمها، أنها ما دامت في عالم الهيولي.

هذا فيما يتعلق بمعنى الحدوث والقدم لدى الفلاسفة.

و نحن نرى مما تقدم أن بعضاً من الفلاسفة قالوا بأن العالم قديم الذات والصفات، بينما قال البعض الآخر بأنه قديم الذات محدث الصفات.

فإذا تركنا آراء الفلاسفة جانباً وبحثنا آراء أهل السنة وجدنا أن المنتمين إلى هذه الجماعة لا يقولون بقدم المادة أو قدم الزمان ولا يشيرون إلى أجسام قديمة أو أصول خمسة قديمة يضعونها أصلاً للعالم. وإنما يعنون بالحدوث نهجاً يخالف ما درج عليه الفلاسفة. فقسم المتكلمون منهم الوجود إلى جوهر وعرض واعتبروهما مخلوقين بقدرة

الله تعالى، وليسا ناتجين عن موجود سابق عليهما على نحو وجود المعلول والعلة، ثم وضعوا أصولاً أربعة. ثم أثبتوا حدوثه، ثم أثبتوا استحالة تعري الجواهر عن الأعراض، ثم أثبتوا استحالة وجود حوادث لا أول لها، ومن ثم يكون ما لا يسبق الحادث حادث فالحدوث لديهم هو فعل من أفعال الله سبحانه وتعالى، وهذا الفهم للحدوث، وإن كان يعبر عن آراء المتكلمين عامة في اثبات الحدوث. إلا أن هناك خلافات بين فريقين من أهم فرق المتكلمين. وهما المتعزلة والأشاعرة فيما يتعلق بالموجود والمعدوم والجوهر والعرض.

و هذه الخلافات يذكرها الأشاعرة أنفسهم عن خصومهم وذلك لأن معظم مصنفات هؤلاء الخصوم قد فقدت ولم يصل إلينا إلا عدد قليل وأهم ما نشر منها كتاب الإنتصار للخياط.

يقول الأشاعرة بأن الوجود لديهم هو الشيء، والشيء هو الموجود، ولا يمكن أن يسمى شيئاً غير الموجود. فالوجود لديهم هو الموجود الذي له وجود عيني حقيقي، فتحقق من العالم الخارجي وهم بهذا يثبتون الوجود فعلاً من أفعال الله، أي أن الموجودات أثر من آثار الإرادة الإلهية؛ إذ أنهم لا يقبلون وجود إرادة لا مراد لها.

و يقول الأشاعرة أيضاً: أن هذا الرأي يخالف رأي المعتزلة في /الشيء/ ؛ إذ أن المعتزلة يرون أن الشيء هو المعلوم وليس الموجود. وهذا يعني أن لفظ /شيء/ قد يطلق على المعدوم كما يطلق على الموجود؛ لأن المعلوم أما أن يكون موجوداً أو معدوماً فإذا كان الشيء شيئاً في العدم والوجود انتفت قدرة الله على الخلق؛ لأن الموجود أصبح صفة من صفات الشيء الذي يكون معدوماً ثم يوجد دون تدخل من قبل الإرادة الإلهية.

كما أنهم يرون بالنسبة للجوهر أن بعضاً من المعتزلة قد قالوا بأن الجوهر هو مجموعة من الأعراض. والأشاعرة يأخذون على هؤلاء المعتزلة خلطهم للأجناس. ونفيهم لأصل من أهم أصول إثبات الحدوث وهو اثبات أعراض مغايرة للجواهر.

غير أننا في ثنايا البحث قد عثرنا على كلام لرجل من أهل السنة ونعني به ابن الأمير فيما يتعلق بانتقاء الجواهر لارتفاع الأعراض لدى المعتزلة في هذا الصدد.

قال ابن الأمير في كتابه الكامل في اختصار الشامل ـ تعقيباً على رأي أهل الحق في مذهب المعتزلة في الحدوث ـ «ان رأيهم هذا فيه نظر» فبين أن القول بانتقاء الجواهر لارتفاع الأعراض ليس معناه أن الجواهر هي عينها الأعراض. وإنما القصد هو أنه يستحيل أن تتعرى الجواهر عن الأعراض. وهذا الذي يراه ابن الأمير في قول المعتزلة لا يختلف عن رأي أهل الحق فيه إذ أن أهل الحق يقولون أنه إذا انتفى العرض خلفه غيره، فوجود العرض في الجوهر واجب لبقاء الجوهر. وبهذا كان فهم بعض المعتزلة للجوهر لا يختلف عن فهم الأشاعرة.

هذا رأي ابن الأمير في الجوهر لدى المعتزلة. وهو رأي خالف به الأشاعرة في فهمهم له لدى خصومهم.

و هذا مثال يبين لنا في وضوح اختلاف اثنين من أهل السنة في فهم أصل من أصول المعتزلة.

و من ثم يمكن أن نقول: أنه لا يحق لنا أن نثق في كل قول يعبر به أهل السنة أو غيرهم عن آراء المعتزلة. ومن هنا كان لنا أن نعتقد أن ما لدينا من معلومات عن المعتزلة لا يساعدنا على تكوين رأي يمثل بالفعل

اتجاهاتهم.

و لا يمكننا أن نختم القول عن آراء المتكلمين في «الحدوث» دون أن نشير إلى طريقة أخرى في اثبات الحدوث / للإمام الأشعري/ عرضها في /كتاب اللمع/ تتلخص في أنه يرى أن تطور النطفة إلى علقة، والعلقة إلى مضغة لا يتم بنفسه فالشخص في كماله لا يقتدر على نقل نفسه، فإذا كان الإنسان عاجزاً وقد كمل نموه عن تغيير نفسه، كان أعجز وهو في بدء تكوينه.

و يستطرد الإمام الأشعري فيذكر أمثلة تنتهي كلها إلى اثبات احتياج الموجود إلى صانع، ومدبر لذات الموجود الملموس فيقول: «ورأيناه طفلاً ثم شاباً ثم شيخاً، وقد علمنا أنه لم ينقل نفسه من حال الشباب إلى حال الكبر والهرم لأنه الإنسان لو جهد أن يزيل عن نفسه الكبر والهرم ويردها إلى حال الشباب لم يمكنه وذلك فدل ما وصفنا على أنه ليس هو الذي ينقل نفسه في هذه الأحوال، وإن له ناقلاً من حال إلى حال بغير ناقل ولا مدبر».

كما يذكر مثلاً فيقول: «أنه لا يجوز أن يتحول القطن غزلاً مفتولاً ثم ثوباً منسوجاً بغير ناسج ولا صانع، وأن يصير الطين قصراً دون بان ... إلخ».

و هذه الطريقة تختلف عن الأخرى من حيث أنه لا تقسم الموجود إلى جوهر وعرض وإنما تثبت قدرة الله بإظهار عجز الإنسان، بل عجز المخلوقات جميعاً عن ايجاد نفسها مما ينتهي بالباحث إلى تبين وجوب وجود صانع لها يوجدها، فهي إذن مخلوقة أي ممكنة وغير قديمة، لها صانع هو الله سبحانه تعالى.

أما المتصوفة فإنهم يقولون بالخلق والإيجاد ولكنهم يفرقون بين وجود العالم في علم الله منذ الأزل وبين ظهور هذا الوجود بالخلق، فالعالم لديهم من حيث هو معلوم العالم الإلهي قديم ومن حيث ظهوره بالخلق حادث، فالعالم حسب رأيهم ليس قديماً مطلقاً وليس حادثاً مطلقاً. وأن هناك علاقة بين الخالق والمخلوق هي علاقة افتقار المخلوق للخالق من حيث أن وجود العالم في العلم الأزلي ينتظر من الله أن يخلع عليه الوجود والله سبحانه وتعالى ينظر إليه بعين الرحمة لاستدعائه.

و هذه العلاقة بين الخالق والمخلوق من أهم أسس اثبات حدوث العالم لدى الصوفية إذ يرون أنه إذا لم تكن علاقة الإفتقار هذه قائمة بين الخالق والمخلوق لصار العالم قائماً بنفسه، وهذا لا يعني أن هناك ارتباطاً جسمانياً كما يقول الشعراني بين العبد والرب لأن الرب سبحانه وتعالى ليس كمثله شيء والله في غنى عن العالمين، ولكن الارتباط معنوي وهو ضروري كما قلنا[1].

هذا فيما يتعلق بالحدوث لغة واصطلاحاً.

أما لفظ «العالم» فإنه يعني في اللغة الخلق كله أو ما حواه بطن الفلك. وفي الاصطلاح كل موجود سوى الله تعالى. هذا لدى السلف، أما الخلف فقد عرفوه بأنه جواهر وأعراض وهذان التعريفان مدلولهما واحد لدى الأشاعرة، من حيث أن ما سوى الله تعالى هو ما لوجوده أول ومفتتح، على خلاف الله تعالى الذي ليس لوجود أو ومفتتح.

و الجواهر والأعراض ما هي إلا الموجودات العينية أيضاً، المحدثة

---

(١) الشعراني ـ اليواقيت والجواهر في بيان عقائد الأكابر ج١ من ص ٣٧ إلى ٤٠.

التي لها أول ومفتتح ومما يثبت ذلك أن إمام الحرمين مثلاً قد ذكر التعريفين كليهما في كتابه اللمع والإرشاد.

هذا لدى الأشاعرة، أما المعتزلة. فإننا إن أخذنا بأقوال الأشاعرة عنهم، فإنه لا يمكننا أن نثبت أن مدلول التعريفين واحد. فبينما يثبت التعريف الأول موجودات سوى الله تعالى. والموجودات لدى المعتزلة على حد قول الأشاعرة عنهم ـ قد لا تكون من العدم المحض. لتعريفهم الشيء بالمعلوم. وتكون هذه الموجودة ليست بالاجسام الموجودات وجوداً عينياً فحسب. وإنما تمثل ما يسبق الوجود العيني من مادة ومدة مثلاً إن كان المعتزلة قالوا بهذا.

والآن وقد عرضنا للفظي /حدوث وعالم/ في اللغة والإصطلاح نقول: أن امام الحرمين قد استعمل لفظ الحدوث بمعناه اللغوي الذي عرضناه وأنه قد عبر في بعض الأحيان عن /حدوث/ بلفظ «حدث» نكان يقول حيناً «باب القول في حدث العالم» و«الأصل الثاني إثبات حدث الأعراض» وغرضنا في روم إثبات حدث العالم يتضح بثبوت الأكوان. وحيناً آخر يستعمل لفظة «حدوث» فيقول مثلاً: «فإذا ثبتت بما ذكرناه الأعراض وحدوثها». وقوله: «ثم لم يثبتوها قبل الحدوث بل أثبتوها لازمة بعد الحدوث».

أما عن لفظ «عالم» فقد استعمله إمام الحرمين بدلالته اللغوية التي عرضناه فيما سبق وهي أنه الخلق كله أو ما حواه بطن الفلك. هذا في اللغة ـ أما في الإصطلاح فقد عنى إمام الحرمين بلفظ «حدوث»: الحدوث من العدم على نحو ما اصطلح عليه المتكلمون وسيتبين ذلك من عرضنا لأقواله في الحدوث، كما أن استعماله للفظ «عالم» كان على نحو ما اصطلح عليه ما سبقه من أهل الحق أيضاً، فقد ذكر في أكثر من

موضع التعريفين كليهما. مثال ذلك ما ورد في كتابه الإرشاد واللمع حيث قال: «فمما يستعملونه وهو منطوق به لغة وشرعاً: العالم، وهو كل موجود سوى الله تعالى وصفة ذاته، ثم العالم جواهر وأعراض».

فإن قيل وما العالم، ولم سمي العالم عالماً؟ قلنا العالم عند سلف الأمة: عبارة عن كل موجود سوى الله تعالى، وعند خلف الأمة: عبارة عن الجواهر والأعراض.

و مصنفات إمام الحرمين التي يعرض فيه أقواله في اثبات حدوث العالم أربعة: لمع من الأدلة في قواعد عقائد أهل السنة والجماعة، وكتاب «الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الإعتقاد»، وكتاب «الشامل في أصول الدين»، وكتاب «العقيدة النظامية».

وقد تبين بالبحث أن إمام الحرمين عرض في الثلاثة الأولى منها أقوال أهل الحق في اثبات حدوث العالم فحللها ونقدها. وربط بينها بالأدلة والبراهين العقلية، ونحن نميل إلى القول بأنه لم يكن محللاً وناقداً لأقوال أهل الحق. فحسب وإنما كان ينقد ويحلل ليرفض ما يرى فيه باطلاً ويقبل ما فيه حقاً، يقبله ليجعل منه مذهباً ينتهي به إلى اثبات الحدوث مع أهل الحق. والذي يدعونا إلى ذلك أنه لم يرد في أقوال الإمام ما يفيد أنه يستنكر هذا المذهب أو يرى فيه قصوراً عن الإنتهاء بالمرء إلى اثبات الحدوث. بل على العكس من ذلك فإن كل قول من أقوال الإمام فيه يوحي بقبوله. مثال ذلك قوله مثلاً: والقول الحق عندي يقصد القول الحق فيما هو بصدد اثباته أو «وأحسن الحدود هو . . .» أو «. . . . ثم ما يقتضيه الترتيب أن نبتدىء الكلام عن الحوادث إذ القدير سبحانه وتعالى لا يُعلم اضطراراً وإنما يتوصل إلى معرفته نظراً واستدلالاً، وسبيل الاستدلال لا يتضح إلا بالاحاطة بالحوادث فاقتضى

ذلك البداية بالكلام عليها، فاعلموا أن الحوادث تنقسم أيضاً انقساماً ضرورياً . . ».

يتبين المرء من هذا القول الأخير أن الإمام له رأي خاص في تناول الحدوث من حيث ضرورة البدء به لأن القول فيه يمكن أن يتم بصفة مباشرة، بينما القول الآخر: الصانع يتطلب النظر والنظري يستند لديه إلى الضروري ومن هنا كان الكلام في «العالم» أولاً واجب فالإمام إذن لا يعرض وينقد ويحلل ويربط بين الأقوال بالأدلة والبراهين العقلية وحسب. وإنما يهتم باثبات الرأي الذي يستحسنه من بين الآراء التي يراها مقبولة ويطبق مذهبه في المعرفة لتنظيم هذه الأقوال.

وهذا ينتهي بنا إلى أن الإمام كان له مذهب في اثبات الحدوث على طريقة أهل الحق إلى جانب مذهبه الآخر الذي عرضه في مصنفه «العقيدة النظامية» والذي صرح في صدره بأنه لم يسبق إليه على طريق أهل الحق. والثاني على طريقته الخاصة. وقد أطلقنا على الأول مذهب إمام الحرمين في اثبات حدوث العالم على طريقة أهل الحق وسمينا الثاني بمذهب الإمام في اثبات حدوث العالم على طريقته الخاصة.

و من هنا كان كلامنا في اثبات الحدوث عنده يتضمن القول في هذين المذهبين، وسنعقد فصلين في اثبات حدوث العالم. وبما أن إمام الحرمين يرجع حقائق العلوم إلى مدارك العقول، فدراسة إمام الحرمين في المعرفة تنير لنا الطريق عند بحث مذهبه في الحدوث. إذ أنها تبين لنا مكانة العلم الذي يقوم بدراسته ـ وهو علم الأصول ـ من العلوم الأخرى كما تظهرنا على منهج الإمام في بحث هذا العلم، مما يعين لنا اتجاهه في بحث مسألة الحدوث. هذا إلى أن دراسة مراحل اكتساب المعرفة لدى إمام الحرمين توضح لنا حقيقة نظرته إلى المعلومات التي

تحصل في الذهن من حيث أنها تعبر عن واقع ملموس خارج الذهن أو أنها مجرد تخيلات أو خاطرات لا تمت إلى العينية بشيء. كما تبين لنا درجة يقين هذه المعلومات سواء دلت على وجود ذهني أو عيني. ومن ثم فسنقدم على فصلي إثبات حدوث العالم فصلاً عن المعرفة ونعقب على هذه الفصول بفصل أخير يبرز أهم ما تتميز به اتجاهات حياة الأمم الروحية. عنوانه: «إمام الحرمين بين الكلام والتصوف».



الفصل الثالث:

الجويني والمعرفة الحقة.

إن آراء إمام الحرمين في العلم عرضها في مصنفاته التي بين أيدينا ـ ونعني بها مصنفاته في الأصول ـ لا تمثل إلا جزءاً من مذهبه في المعرفة، فقد صرح بذلك في قوله: «ونحن لن نعرض إلا قدراً من العقليات نحتاج إليه في الأصول»[1].

و يبين لنا الإمام في هذا القدر من العقليات مصادر المعرفة ودرجاتها وموضوعاتها، ومنهج البحث في كل من هذه الموضوعات، والغاية التي يَرمي إليها من المعرفة بأنواعها مما يسمح للمرء بتبين موضع العالم وحدوثه من مذهب الإمام في المعرفة، فيتضح اتجاهه في تناوله لمسألة الحدوث، وتتبين خطواته لاثباتها. ويظهر للمرء كيف أن الإمام قد فرق بين منهج البحث في العالم لاثبات حدوثه، وبين منهج البحث فيه للتعرف على مختلف ظواهره.

و يرى الإمام أنه لكي يتم للمرء العلم، لابد أن يكون له مذهب في المعرفة[2].

و من أهم ما يجب أن نثبته عن الإمام أنه يرجع حقائق العلوم إلى مدارك العقول.

---

(١) الجويني ـ البرهان في أصول الفقه ـ ل ـ ١٩.

(٢) نفس المرجع ـ ل ـ ١١.

لذلك فإذا بحثنا أولاً في مصادر المعرفة لديه نجد أنها ثلاثة العقل والحواس والنفس. فأما العقل، فالإمام يقول بأن هناك البديهية وهي: «ذلك التهيؤ الذهني لرفض بعض الإعتبارات وقبول غيرها، واعتبار الأولى المستحيلات والثانية الممكنات». فالإمام يرى أن الإنسان قد جبل على ادراك المستحيلات العقلية، وهو ما يسميه أيضاً: «العلم باستحالة اجتماع المتضادات». أو «العلم البديهي». ويعني الإمام بذلك أن هذا العلم لا يأتي من الخارج، وإنما يتبينه المرء في نفسه، وبعقله، دون أن يكون له فضل في اكتسابه، فمصدره العقل والعقل وحده.

أما الحواس[1] فالإمام يقبل ما يرد عن طريقها، أي أنه يعترف بالحواس كمصدر للمعرفة، بل يرى أنها أساس من الأسس التي يقوم عليها العلم، مثلها في ذلك كمثل البديهيات؛ فالألوان المتعاورة على الذات، والأصوات المدركة بحاسة السمع، والطعوم المدركة بحاسة الذوق، والروائح المدركة بحاسة الشم، والحرارة والبرودة المدركتان بحاسة اللمس كل ذلك يعتبره الإمام من الضروريات، أي أن من ذلك النوع من العلم الغير المقدور للإنسان الذي يجب أن يكون أساساً لما يحصل بعد ذلك من معرفة نظرية.

وأما النفس كمصدر للمعرفة، فالإمام يدرج ضمن الضروريات، علم المرء بنفسه كشعوره باللذة والألم، وشعوره بالقدرة على الحركة والتقلب في الجهات، ويضرب الجويني لنا مثلاً في ذلك فيقول: «إذا قدر الواحد على التقلب في الجهات، فيعلم من نفسه حال القادرين بداهة، ووضوح ذلك يغني عن الإغراق فيه»[2] .

---

(١) الجويني ـ الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الإعتقاد صفحة، ١٢، ١٣.
(٢) الجويني ـ البرهان في أصول الفقه ـ ل ـ ١٧.

أي أن هذا العلم أيضاً ليس مكتسباً، لأنه يتم في لا وقت ودون تدخل من الذات لتحقيقه فهو إذن من الضروريات وتكون النفس مصدراً من مصادر المعرفة، إلى جانب العقل والحواس.

و ليتبين القارىء معناً الآن، ما يترتب على ذلك فيما يتعلق بمسألة الحدوث، إذا بحثنا ذلك، نجد أن اثبات العقل والنفس والحواس مصادر للمعرفة، يعني أن الباحث في الحدوث الذي يبدأ كلامه فيه بتبين الإمكان في الموجودات، في مقدوره أن يقيم مذهبه على أساس عقلي محض، وذلك بأن يتبين الإمكان في الموجودات بفرض جسم ساكن أولاً ثم تحرك إلى آخره. على نحو ما سنبينه عند حديثنا عن ثبوت الأغراض. أو يثبت ذلك فيما يحدث في داخلية نفسه من تغيرات، أو فيما يطرأ من تغيرات على الموجودات الخارجية، وفي هاتين الحالتين يقيم مذهبه على أساس مشاهدة الواقع الملموس، ومن هنا أمكن تعدد مذاهب الحدوث بحكم تعدد مصادر المعرفة.

أما درجات المعرفة لدى الإمام فهي متعددة: إذ يرى أن العقل في مقدوره أن يتبين بعض الحقائق بسرعة، في سهولة ويسر، بينما لا يتأتى له ذلك بالنسبة لبعض الحقائق الأخرى. ويقول الإمام بالنسبة للحقائق الأولى: أن العقل يدركها بطبيعته دون نظر، بينما الثانية لكي يفهمها العقل ويدركها لا بد له من وقت، ويطلق على الأولى لفظ «ضرورية» أي علوم ضرورية، كما سبق أن بينا ذلك، بينما يسمى الثانية بالعلوم «النظرية» ويصور الإمام ذلك بمثال حيث يقول: «فمن المقدمات الهندسية ما يتهجم العقول عليها من غير احتياج إلى فكر كالعلم بأن الجزء أقل من الكل، والكل أكثر من الجزء- والخطوط المستقيمة الخارجة من مراكز الدائرة إلى محيطها متساوية إلى غير ذلك من الأمثلة

التي تسمى مصادرات. فإن بنى المهندس على هذه المقدمات، شكلاً بني عليها دعاوى وبرهنها بما يستند إلى تلك المقدمات؛ فقد يحتاج في ترتيب الإستخراج إلى فكر يقصر أو يطول تبعاً لحدة القرائح»[١] .

فالعقل لدى الجويني به علوم ضرورية، أي تلك التي ليس في مقدور العبد أن يوجدها وتحصل في العقل من تلقاء نفسها وبه علوم تعتمد على هذه العلوم الضرورية وهذه العلوم تحصل بالنظر.

هناك إذن أساس أول ثابت في النفس ومنه يشرع الباحث في تحصيل العلوم النظرية والنظر عبارة عن ترواج بين هذه العلوم الأولى الحاصلة في الذهن بمعنى أن الباحث في محاولته الإهتداء إلى حقيقة جديدة لابد أن يعتمد على ما سبق أن اهتدي إليه بداهة وهذه المحاولة تقوم على ربط فرض جديد ببديهية راسبة في العقل وعملية الربط هذه عبارة عن تراوح ـ كما ذكرنا ـ بين نفي واثبات إلى أن تتكشف له الحقيقة ويرتاح إلى فرض معين. ويمدنا الإمام بأمثلة متعددة لبيان ذلك منها أنه يفترض أن الجسم الساكن يتحرك. معنى هذا أنه طرأ أمر لم يكن. هذه الحقيقة يتبينها العقل في التو واللحظة دون بحث وتمحيص لأنها بديهية من البديهيات: فتحرك الجسم الساكن أمر جدي على الجسم أي أصبح متحققاً بعد أن لم يكن. فإذا كان الباحث يرمي إلى اثبات الأعراض فسيتجه فكره إلى التساؤل الآتي: هل هذا الأمر الطارىء جائز أم لا ؟ وهكذا يجد عقله يترواج بين النفي والإثبات، اثبات الجواز أو نفيه عن الحركة الطارئة على الجسم.

بعبارة أخرى يجد نفسه يفرض التقسيم بين النفي والإثبات، ويستمر

---

(١) الجويني ـ البرهان في أصول الفقه ـ ل ـ ٢٠.

الفكر بين النفي والإثبات، وقد يطول الفكر، وقد يقصر، وذلك حسب «حدة القرائح وكلالها» كما يقول الإمام أي حسب استعداد الذهن على هذه الحال، وليس أمامه من وسيلة غير النفي والإثبات. حتى تنبثق أمامه الحقيقة فيقضي بأن الحكم بوجوب التحرك محال، فيعلم الجواز أي الإمكان فيثبت له العرض. فكأن تبين الحقيقة لديه يتم عن طريق معاناة نفسية عبارة عن مواجهة مباشرة بين العقل والمشكلة حتى يتعين له أحد القسمين اما النفي والإثبات. وهذا ما يسميه الجويني «التردد في أنحاء الضروريات»[1].

والعقل أثناء تفكره لا يتخذ مسلكاً معيناً كالقياس الذي يستبعده الجويني في هذا الموضع حيث يقول: «فليس في العقل قياس». وبناء الغائب على الشاهد الذي يقول عنه «أنه لا أصل له، فإن الحكم به باطل» ثم الجمع بالعلة لا أصل له أيضاً لديه إذ يقول: «لا علة ولا معلول عندنا» وكذلك الاستدلال بالمتفق على المختلف لا أصل له؛ فهو يرى أن المطلوب في المعقولات العلم، «ولا أثر للخلاف والوفاق» وينتهي إلى أن معظم ما يستعمل في السبر والتقسيم باطل، طالما أنه لا ينحصر في نفي واثبات[2].

أنه هو الدليل الذي يدل بصفة لازمة فيه، ولا يتقرر في العقل وجوده غير دال على مدلوله»[3]. وقد فطن إمام الحرمين إلى صعوبة وخطورة فترة التردد بين النفي والإثبات. فبين أنها فترة أخذ ورد بين موضوع البحث ونفس الباحث، فترة يجد فيها المفكر نفسه وجهاً لوجه أمام

---

(١) الجويني ـ الشامل في أصول الدين ـ جـ ال ٦٨.

(٢) الجويني ـ البرهان في أصول الفقه ـ ل ـ ١٧، ٢٠.

(٣) الجويني ـ الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الإعتقاد. ص٨.

مشكلة كما ذكرنا، وليس لديه من وسيلة توصله إلى بغيته غير التنقل بين النفي والإثبات والتساؤل: أيهما الأصلح فيما هو بصدد بحثه ؟ وهو في هذه الفترة يكون عرضة لأن يعتقد اعتقاداً مخالفاً للعلم الصحيح فيقع في الخطأ، أو تطول به فترة الإنتقال بين النفي والإثبات فيقع في الشك ويعتبر الجويني حالات الخطأ والشك بأنها «عقود» تتعلق بمعتقد على خلاف ما هو به[1] ، أي أن على خلاف الحقيقة التي يرى الجويني أنها مثل الضروريات موجودة في نفس الباحث . . . وهذا يعني أن العلم النظري لدى إمام الحرمين قائم بالنفس، ولكي يظهر يحتاج إلى بحث أو حك العقل بالمشكلة . . . وتكون العلوم كلها: ـ الضروري منها والنظري ـ ضرورة من حيث أنه متى تم النظر فيها على طريقة سليمة انبعثت من النفس ـ مثلها في ذلك كمثل البديهيات والحسيات وغيرها من المدركات المباشرة. فكأن إمام الحرمين يرى أن ما يقوم به الباحث عندما يرغب في اكتساب معرفة جديدة هو التأمل ثم التأمل.

و في أثناء تأمله يجب أن يكون كالحارس اليقظ الذي لا تغمض عينه حتى لا يغفل عن تبين الحقيقة وحتى لا يطول به التردد الذي يبعد به عن تمييز المطلوب عندما يكون بصدد التقسيم بين النفي والإثبات.

ويرى الإمام أن موقف التمييز بين ما هو مطلوب، وما ليس بمرغوب فيه، يقتضي لكي يحسن أداؤه خبرة[2] . وهذه فكرة مهمة لدى الإمام، فكلما كان زمن ممارسة البحث أطول كان الوصول إلى مطالب العلم عند التأمل أضمن وربما صار زمنه أقصر إذ أن توفر خبرة سابقة لدى الإمام أمرله أثره في كسب المعرفة وهو يقول في ذلك: «العلم لا

(١) الجويني ـ البرهان في أصول الفقه ـ لوحة ١٣و ١٤.
(٢) الجويني ـ البرهان في أصول الفقه ـ لوحة ٢٠.

يحصل لا محالة من غير تقدير فرض خبرة فيه ولن يبلغ المرء مبلغ التحقيق في ذلك حتى يعرف مذهباً في حقيقة النظر»[1].

وقد أعطى الجويني للباحث مقياساً يتعرف به على موقفه الحق من المطلوب، قال: «إن الذي على علم حقيقي يشعر في نفسه بالاتياح والثلج والثقة»[2].

ثم يشير الإمام إلى أنه قد يحدث أن يحصل العلم الحقيقي لدى فرد، ثم يحاول فرد آخر أن يشككه في علمه هذا، ويعجز الفرد الأول عن الرد لدحض آراء خصمه وهنا يحدث اما أن يتبين الفرد الأول صحة فرضه أو يحدث العكس. ويرى الإمام أن هذه الحالة ليست شكاً. وإنما هي «ايثار ذهول» فالشعور بالانشراح والثلج والثقة معناه «انحلال العقود» وهذا اليقين الذي يضفيه الإمام على المعرفة الحاصلة في النفس له أهميته من حيث ثقة الإمام واطمئنانه إلى النتائج التي يصل إليها في مختلف نواحي البحث حيث أن بحثه في حدوث العالم ينتهي به إلى علم يقيني يثق فيه الإمام كل الثقة ولا يشك لحظة واحدة في أي ناحية من نواحيه طالما أنه سبق أن ارتاحت إليه نفسه.

لذلك أما موضوعات المعرفة لدى الإمام فهي أيضاً متعددة إذ نجد أن مدركات العقول لديه على **ثلاثة أضراب**:

أولاً: ما يدرك بالعقل وحده: وهو حقائق الأشياء واستحالة المستحيلات وجواز الجائزات، ووجوب الواجبات العقلية، لا التكليفية الضرورية منها والنظرية.

ثانياً: ما يدرك بالسمع وحده: وهو وقوع الجائزات وانتفاؤها. فكل

---

(١) الجويني ـ البرهان في أصول الفقه ـ لوحة ١٦.
(٢) الجويني ـ البرهان في أصول الفقه ـ لوحة ١٤.

ما هو ممكن ومقدر الله تعالى. وأخبر عنه مخبر أنه وقع يصحح تصديقه طالما أن المخبر صادق.

ثالثاً: ما يدرك بالسمع والعقل جميعاً: وهو ما يأتي عن السمع ولا يقبله الفرد لعدم ارتياحه إليه فيتناوله بالبحث العقلي ليتثبت منه بالعقل بعد أن ورد إليه عن طريق السمع[١].

والأصول تدخل في هذا اللون من المعرفة. فإمام الحرمين يعطينا مثالاً من الأصول عند توضيحه المقصود من المدركات التي تدرك بالسمع ـ العقل جميعاً فيقول: «ان وجود الباري تعالى وحياته وأن لك كلاماً صدقاً لا يثبته سمع فأما من احاط بكلام صدق ونظر بعده في جواز الرؤية وفي خلق الأفعال واحكام القدرة مما يقع في هذا الفن بعد ثبوت مستند السمعيات لا يمنع اشتراك السمع والعقل فيه»[٢].

لهذا و يمكن للباحث أن يتبين في وضوح منهج البحث في كل من السمعيات المحضة ـ ان صح القول بوجود منهج للسمعيات التي يتلقاها الفرد ويؤمن إيماناً دون بحث عقلي. كما يمكن للباحث أن يظهر منهج الإمام في بحث ما يدرك بالعقل وحده ومنهجه في بحث ما يشترك في ادراكه السمع والعقل جمعياً.

يحدثنا إمام الحرمين عن الأصول فيقول: أن السمعي منها يحصل عن طريق الرشد والأدلة السمعية[٣].

أما الرشد فهو يقوم بكلام صادق، ووسيلته لدعوة الخلق إلى قبول

---

(١) الجويني ـ البرهان في أصول الفقه ـ لوحة ١٨، ١٩.
(٢) الجويني ـ البرهان في أصول الفقه ـ لوحة ١٩.
(٣) البرهان في أصول الفقه لوحة ١٩.

هذا الكلام المعجزات وليس للعقل في ذلك نصيب أما الأدلة السمعية فهي الكتاب والسنة، وحتى يمكن قبول السمعيات لابد وأن يسبق ذلك أن يقبل المرء أن الذي يعلم بكلام الله، يعلمه عن طريق النطق النفسي - كما أن المعجزة تقتضي صدق من ظهرت على يديه[1] . فالمعجزة خارقة بطبيعتها للعادات إذ أن من يدعي النبوة يلزم له أن يأتي ببعض المعجزات. فيقول مثلاً: ان الله قادر على ما يشاء. وأنه يستطيع بقدرة الله أن يحيي العظام وهي رميم، فإذا ما وقع هذا كان ذلك المعجزة لأن إحياء الموتى خارج عن قدرة البشر. وينفرد بالقدرة عليه صاحب الخلق والإيجاد.

فإتيان مدعي النبوة بهذا العمل الخارج عن العادة يجعل المرء يشعر شعوراً مباشراً بأن به قوة لا تتوفر في باقي الأفراد وأنه تعرف بقدرة عليا ليست في مقدوره كبشر فيصدق الناس به. كما يقول الإمام أن هذا الشعور الذي حصل في النفس بصفة مباشرة بعد وقوع المعجزة يشبه البديهيات التي تحدث في العقل. وهو في ذلك يقول: «أن وجه الإله ولالة المعجزة يقرب من أشعار قرائن الأحوال بالعلوم البديهية»[2] .

هذا فيما يتعلق بالسمعيات. أما فيما يتعلق بالعقليات المحضة - وهي ذلك القدر من العلم الذي تركه الإمام ولم يخض فيه، لأنه لايحتاج إليه فيما هو بصدد البحث فيه - فإنه يمكن بالرغم من اقتناع الإمام عن تفصيل القول فيه إن نرسم معالم البحث فيه عنده ونبين اتجاهه في تناوله له من النصوص التي بين أيدينا.

قال الإمام عندما تحدث عن قدرة العقل على الإلمام بالجزئي: أن

---

(١) نفس المصدر السابق لوحة ٢٢.

(٢) نفس المصدر السابق لوحة ٢٣.

معرفة هذا الجزئي تتم بالاستقراء أي بملاحظة الطبيعة وتقرير أحكام تتفق والواقع. ولا يكتفي الإمام بذلك، بل يشير إلى أن ما لايمكن معرفته الآن من الجزئي، كخاصية الجذب بالمغناطيس لبعض الأجسام مثلاً يمكن معرفته فيما بعد، وذلك بعد أن تتهيأ النفس لمعرفته، مثل هذا الظواهر ليست من القضايا الطبيعية وحسب. وإنما هي استعداد أيضاً من جهة النفس وتهيؤ لمعرفة الحقيقة فكأن الإمام يرى أن معرفة الموجودات تقتضي نوعاً من الأخذ والرد مع الطبيعة يهيء النفس لبحث الحقائق ومعرفة كنهها[1] .

أما منهج العلوم التي يشترك في إدراكها السمع والعقل فإن إمام الحرمين يبين لنا اتجاهه فيها حين يقول: «وحق على كل من يحاول الخوض في فن من فنون العلوم أن يحيط بالمقصود منه، بالمواد التي يستمد منها الفن، بحقيقه وحده إن امكنت عبارة سديدة على صناعة الحد وأن عسر أن يحاول الدرك بمسلك التقاسيم ، والغرض من ذلك أن يكون الأقدام على تعلمه مع قسط من العلم الجلي»[2] .

وهذا يعني أن المنهج الذي يتبعه إمام الحرمين عند تناوله الأصول في المنهج القياسي الذي يقوم على حدود توضع وضعاً وتستنط منها النتائج. وكل ما يتطلبه هذا المنهج أن تتفق خطوات الباحث فيه وما قرره لنفسه آنفاً من شروط تنحصر في التعريف الأول الذي وضعه لنفسه، والإمام فعلاً قد عرف العالم والشيء والجوهر والعرض . . . إلخ قبل شروعه في اثبات حدوثه.

فإذا كانت موضوعات المعرفة عند الإمام تختلف في مناهجها، فهي

---

(١) نفس المصدر السابق لوحة ٢١.
(٢) نفس المصدر السابق لوحة ٢.

أيضاً تختلف في الغاية من البحث فيها.

فأما السمعيات، فالتصديق بها واجب، ويكون ذلك بالقلب والعقل.

وأما ما يشترك العقل والسمع جميعاً في ادراكه كعلم الأصول مثلاً، فالغاية من البحث فيه هو إرساء قواعد الدين في النفس فإمام الحرمين يرى أن السمعيات، ولو أنها ترد عن طريق صادق، إلا أن الوقوف عليها والإلمام بها يكون بالنقل عن الراوي مما يجوز أن يترتب عليه أن يكون العلم بها درجة أقل يقيناً من العلوم العقلية[1] وهذا لا يعني أن الإمام خالجه الشك في السمعيات وإنما رأى أن العلوم العقلية، إذا تم العلم بها انتهت بالباحث إلى شعور في قرارة نفسه «بالثلج والإنشراح، لا يتوفر بالنسبة للسمعيات[2] فالعقل لدى الإمام له مكانته فيما تعلق بالأصول من حيث أنه يكسب هذا العلم درجة من اليقين ترتاح إليها النفوس. غير أن ثقة الإمام بقدرة العقل ليست مطلقة، إذ أنه يرى أن العقل وحده غير قادر على حمل المرء على التفكير في الله سبحانه وتعالى وفي نعمائه وأفضاله بل لابد أن يحدث ذلك عن أمر تكليفي في الشرع الحنيف»[3].

فالإمام يرى أن الفرد قد يهتدي إلى وجوب النظر عقلاً وذلك كما يقول المعتزلة ـ لأن النفس الإنسانية بها خواطر وفيها ميل إلى خاطر دون آخر. فمن الخواطر التي تظهر بها مثلاً أن لها رباً خالقاً أنعم عليها، ولو استدلت وعرفت بها وشكرته أمنت عقابه وحصلت على الثواب، ولم امتنعت عن الشكر تعرضت للعقاب فتركن إلى الخاطر الأول بحثاً عن

---

(١) الجويني ـ العقيدة النظامية باب السمعيات، ص٥٧.

(٢) نفس المصدر السابق.

(٣) الجويني ـ الإرشاد في قواطع الأدلة في أصول الإعتقاد ص٨.

النجاة من العذاب. غير أنه إذا تأمل الفرد ما يحدث في النفس يجد أن هذا يحصل فيها وهي في حال اليقظة والتنبه، فإذا غفلت عن ترجيح خاطر على آخر وذهلت عنه، فهي لن تهتدي إلى وجوب النظر عقلاً[1].

فالجويني لا ينكر حق العقل في الإهتداء إلى الحقائق وإنما يشير إلى أن القائلين بوجوب النظر عقلاً في العلوم الدينية قد غفلوا عن الغفلة والذهول للذين قد يعتوران المتفكر في كل لحظة وفي كل آن. فالنفوس محتاجة إلى منبه أو ملفت لا يأتي من داخليتها وإنما يأتيها من الخارج من الشرع الذي ينبه النفس الغافلة ويوقظها من سباتها وذهولها إلى وجوب التفكر في الله. فقدرة العقل التي يعترف بها الجويني لها حدود. ولهذا جعل البحث في هذه العلوم الدينية التي يقوم على أصل شرعي هذا فيما يتعلق بما يشترك العقل والسمع جميعاً في ادراكه والغاية من البحث فيه وهي تثبيته في النفس بالبحث العقلي؛ إذ أن العقل يكسبه درجة من اليقين لا يكون عليها في نفسه.

أما فيما يتعلق بنا يدرك بالعقل وحده، فغاية البحث فيه لدى الإمام هي التعرف عليه في حقيقته كما هو موجود في الواقع الخارجي، دون فرض فروض ـ كما هو الأمر فيما يدرك بالعقل والسمع معاً ـ هذه الفروض التي ليست وراءها حقيقة جديدة وإنما ينتهي البحث فيها إلى اثبات حقيقة تنطوي عليها وقد ظهرت هذه الغاية ـ وهي التعرف على حقيقة الموجودات كما هي موجودة ـ من قول الإمام بأن ما لايمكن التعرف عليه الآن من الظواهر الطبيعية يمكن أن يلم به العقل ويتعرف عليه فيما بعد حينما تتهيأ له الوسائل اللازمة للوصول إلى

---

(١) الجويني ـ البرهان في أصول الفقه ـ لوحة ١٠.

معرفته.[1]

لذا ويكون العالم بناء على ما تقدم بين أن يتناوله المرء بالبحث ويطبق عليه المنهج القياسي، وبين أن يواجهه مواجهة الراغب في تقرير الواقع كما هو فينطبق عليه منهج الآستقراء.

والمنهج الأول هو المنهج الذي اتبعه الإمام في تناول مسائل الأصول، والمنهج الثاني هو ما قرر ضرورة اتباعه في تناول ما لا يمت إلى الأصول بصلة، أو بعبارة أخرى ما لا يمت إلى ما يشترك في ادراكه السمع والعقل جميعاً أي ما يدرك بالعقل وحده وهو كما قال حقائق الأشياء.

فالإمام عند تناوله اثبات حدوث العالم قد طبق المنهج القياسي وكان له بالتالي أن يضع ما شاء من الفروض عند شروعه في البحث ولذا نراه صاحب أكثر من مذهب في اثبات الحدوث فقد سار تارة على أصول أهل الحق، ففرض فروضهم وهي ما يسمونه بالمصطلحات. وبنى معهم نسقاً أو مذهباً في اثبات الحدوث يختلف عن النسق أو المذهب الذي بناه لنفسه، والذي يختلف عن الأول في أنه لا يقوم على تقسيم الموجود العيني إلى جوهر وعرض، وإنما يتبين الجواز فيه في كل موجود سوى الله تعالى بالمشاهدة التي يتبعها النظر.

هذا فيما يتعلق بموضوع العالم وحدوثه من مذهب المعرفة لدى إمام الحرمين، فقد تبينا كيف أنه بناء على مذهب الإمام في المعرفة يمكن أن نقول: إن إمام الحرمين يصح أن يقبل أكثر من مذهب في اثبات الحدوث طالما أن منهجه الذي يطبقه في هذا العالم هو المنهج القياسي.

---

(١) الجويني ـ البرهان في أصول الفقه ـ لوحة ٢٠.

لقد أثبت إمام الحرمين حدوث العالم بطريقتين: تناول الأولى أقوال السابقين عليه بالبحث والتنفيذ، فقبل ما رأى أنه حق ورفض ما رأى أنه باطل وهو في هذا يحاول أن ينقد ويحلل: على نحو ما ستتبين ذلك الآن، وبحث في الثانية «الجواز» على طريقته الخاصة.

بين الإمام أول ما بين أن طريقة أهل الحق تعتمد على تعريفات ومصطلحات اصطلح عليها المتكلمون فيما بينهم. وقد صرح الإمام بذلك في قوله: «واعلموا ـ تولى الله ارشادكم ـ أن القول في حدث العالم ينبني على تقديم أصول، وشرح فصول وايضاح عبارات واصطلاحات بين المتكلمين. ولا يتوصل إلى أغراضهم إلا بعد الوقوف على طرقهم ومعاني كلامهم . . .».

و أثبت إمام الحرمين أن أهل الحق قد اصطلحوا أولاً على العالم فعرفوه تعريفين: الأول للسلف والآخر للخلف. والأول هو أن العالم «كل موجود سوى الله تعالى».
والثاني هو أن العالم «جواهر وأعراض».

كما اصطلحوا على معنى الشيء، والجواهر، والعرض وتعريفا العالم اللذان أدلى بهما الإمام مع أهل الحق لا يتعارضان فإمام الحرمين قد أظهر في وضوح أن الموجودات تنقسم قسمة بديهية ـ كما يقول الإمام ـ إلى جوهر وعرض، فيكون ما سماه السلف كل موجود سوى الله تعالى هو الجواهر والأعراض، خصوصاً وأن السلف والخلف قد جعلوا الموجود لحادث مسبوقاً بالعدم.

فتعريف الخلق لا يتعارض مع تعريف السلف. وكل ما هنالك أن الخلف أرادوا أن يثبتوا حدوث العالم بطريقة تخالف طرق السلف التي

تقوم أغلبها على تأمل صنع الباري تعالى في خلقه متبعين في ذلك ما دعا إليه القرآن الكريم من تأمل وتدبر في صنع الله.

وسبب اختلاف طرق الخلف مع السلف التطور الثقافي الذي حدث في البيئة الإسلامية بعد دخول عناصر فكرية متعددة من دينية وفلسفية وغيرها منذ عصر الترجمات بل من قبل ذلك واضطر المسلمين إلى الرد على خصومهم بطرقهم ووسائلهم وقد صرح إمام الحرمين أن قسمة الموجود العيني إلى موجودين مجردين هما الجوهر والعرض لتيسير فهم المذهب بمعنى أن الغرض من هذه القسمة هو تحقيق ما يرمي إليه المتكلم من أقواله في العالم وهو اثبات الحدوث أي أن قسمة الموجود إلى جوهر وعرض فرض أراد إمام الحرمين مع أهل الحق أن يقيم عليه مذهبه في اثبات الحدوث كما سبق أن بينا ذلك عند الحديث عن مذهب الإمام في المعرفة ويقول الإمام مع أهل الحق بأن إثبات حدوث العالم بهذه الطريقة يعني الكلام في الشيء والجوهر والعرض.

وسنعرض أولاً لقوله في الشيء ثم نعقبه بقوله في الجوهر ثم في العرض متتبعين في هذا الترتيب الذي سار عليه الإمام نفسه عند تناول مناقشة من هذه الأقوال في مصنفه «الشامل في أصول الدين» بالذات، حيث أنه المصنف الذي يضم تفصيلات وافية بصدد هذه المعاني على نحو ما سبق أن أشرنا إليه.

يذب الجويني إلى أن حقيقة الشيء الموجود، فكل شيء موجود، وكل موجود شيء، وما لا يوصف بكونه شيئاً لا يوصف بالوجود، وما لا يوصف بالوجود لا يوصف بكونه شيئاً.

و يصرح إمام الحرمين بأنه يذهب في الشيء مذهب السابقين عليه، إذ يقول «هذا ما صار إليه أهل الحق» ويقصد بأهل الحق أهل السنة

والجماعة، ومن التابعين لأبي الحسن الأشعري الآخذين بمذهبه.

فإذا رجعنا إلى أحد هؤلاء السابقين وليكن الإمام أبا بكر الباقلاني وقارنا أقواله بقول الجويني في الشيء وجدنا أن إمام الحرمين لم يحد عن طريق الصواب حين يؤكد أنه ذهب مذهب السابقين عليه فالباقلاني في باب أقسام المعلومات من كتاب التمهيد[1] يقول: ان «كل موجود شيء، وكل شيء موجود» وهذا التعريف للشيء الذي اختاره الإمام من بين التعريفات الأخرى له دلالته فقد بين الإمام في وضوح أن القول «بأن الموجود هو الشيء، والشيء هو الموجود» معناه أنه لايمكن أن يسمى شيئاً إلا الموجود. فالموجود فقط هو الشيء الموجود وليس المعدوم. فما هو كائن شيء، وما ليس بكائن ليس بشيء، فالمعدوم ليس بكائن إذ العدم لدى الجويني لا يمثل أنه فكرة، ولا يحوي أي وجود فهو عدم حق بكل ما يمكن أن تحوي هذه الكلمة من نفي معنى الوجود. فالشيء يكون بعد أن كان عدماً وهنا ينتهي الإمام إلى اثبات حقيقة كبرى وهي قدرة الصانع. فالله لدى الجويني قادر وقدرته تتجلى في أن يصنع الشيء من العدم وهذه القدرة لا يصح أن تكون خافية، بل أن من صفة القدرة أن تؤثر في مقدورها واثبات ذلك الأثر يكون باثبات عملية الخلق من العدم إلى الكون والوجود فلو كان الشيء شيئاً من العدم لما أمكن أن يكون للقدر أثر حين يصبح هذا المعدوم موجوداً. ومعنى هذا إذا كان الشيء شيئاً في العدم وشيئاً في الوجود فليس هناك أثر للقدرة ولكي يكون للقدرة أثرها يجب ألا يعرف الشيء بغير الموجود. إذ لو عرف

(١) الباقلاني، كتاب التمهيد في الرد على الملحدة والمعطلة والرافضة والخوارج والمعتزلة، تحقيق الدكتور محمد عبد الهادي أبو ريده والأستاذ محمود محمد الخضيري طبعة سنة ١٩٤٧، ص ٤٠.

بأنه المعلوم مثلاً فإن المعلوم قد يكون معدوماً. ويكون الشيء شيئاً في العدم أيضاً. مما يدفع القائلين بهذا الرأي إلى اثبات الحدوث أثراً للقدرة وليس الشيء أثراً لها.

و يعرض الإمام بعد ذلك المتناقضات التي تترتب على تعريف الشيء بأنه المعلوم فيذكر مسألتي العلوم بأن لا شريك لله تعالى ومعلوم العلم بأن الضدين لا يجتمعان أما القول الأول وهو أن معلوم العلم أن لا شريك لله تعالى هو قول حق، فلو قيل ذلك كان معناه أن يكون معلوم العلم بأن الضدين لا يجتمعان شيئاً أيضاً.

و القول الأول خروج عن الدين وما يفهم عن الثاني لا يستقيم مع العقل. ويرفض الإمام قول من ادعى أن هذا ضرب من ضروب العلم لا معلوم له إذ لو سلم باثبات علم لا معلوم له قبل اثبات إرادة لا مراد لها وقدرة لا مقدور لها «إذ ليس بعض هذه الألفاظ المتعلقة أولى، تبقى متعلقاتها من بعض» فالجويني يرفض كل تعريف للشيء غير أنه «الموجود».

ويفهم من كلام الجويني أيضاً أن هذا الموجود هو الموجود الحادث. وليس الله سبحانه وتعالى الذي هو موجود أيضاً وإلا صار الله شيئاً، ووقع الجويني في التناقض الذي اتهم به خصومه.

فالموجود هو الموجود الحادث الذي لا يوجد من العدم، والعدم لدى الإمام لا يمثل أية فكرة ولا يحوي أي وجود. فهو عدم محض بما تحمله وتعبر عنه هذه الكلمة من معنى نفي الوجود، والله سبحانه وتعالى هو موجد كل شيء.

و لهذا الأمر أهميته إذ أن اثبات الوجود من العدم المحض هو أساس

فكرة الحدوث لدى الأشاعرة، وهو الذي يبعد بهم عن الفلاسفة الذين يثبتون مادة قديمة سابقة على وجود الأجسام ويقولون: بأن هذه المادة تحمل في طياتها صفة «الوجود» فيصبح العالم قديماً.

كما أنهم أي الأشاعرة يتميزون عن المعتزلة، فهم يرون أن المعتزلة بتعريفهم الشيء بالمعلوم وليس الموجود قد أثبتوا الشيء في العدم، لأن المعلوم قد يكون معدوماً أو موجوداً. ويصبح أثر قدرة الله في إتيان صفة الحدوث لا غير وليس إيجاد الموجود من العدم، وقدرة الله لا يصح ألا يكون لها أثر بل يجب أن يكون لها مقدور ملموس.

ولم يكتف الجويني بمواجهة خصومه بهذه الحجة بل أسرع في مواجهتهم بحجة المشهور في اللغة وقبل أن يثبت أن استعمال لفظ «شيء» للتعبير عن المعدوم خطأ عرض رأيه في استعمال الأسماء فقال: إن اطلاق أي لفظ أما أن يكون عن تعقل للمقصود أو عن نقل عن السابقين الذين يكونوا قد حددوا معناه في الإستعمال اللغوي وإن الإسماء لا تطلق بتحكيم العقل. وإنما يرجع الأمر في ذلك إلى الإصطلاح بصدد الجديد من الألفاظ أو التوفيق إذا كان المرء يواجه لفظاً يصح أن يكون له معنى غير المقصود منه أصلاً.

ويقولون أن التسمية أما حقيقة أو مجازية، وأن ادعى الفرد الحقيقة كان عليه اثبات أن ذلك الإستعمال مشهور مألوف فإذا كان الأمر كذلك، وكان الإستعمال شائعاً ثبت الدليل على صدق التسمية وإلا كانت مجازاً.

ويعرض الجويني الإستعمال المجازي لكلمة «شيء» فيقول إنها لا تطلق لدى العرب على «عين معلومات يجوز تقدير حدوثها ولكن يستعمل اللفظ منفياً ولا يصح قبول قول من يدعي أن العرب قد توسعوا في استعمال اللفظ مجازاً وخرجوا عن اطلاقه في عين الاشياء والدليل أن

مثل ذلك يغني ذيوعه عن الاستشهاد عليه بشعر شاعر ونظم سائر وكل ما يمكن قوله أن العرب قد قسموا وصف الشيء في الكلام فقالوا مرة شيئاً ومرة أخرى ليس بشيء والإمام يثبت أن لفظ «شيء» في اللغة ليس من الأسماء المتعلقة «إذ العرب تثبته مع تقدير خروجه عن كونه معلوماً»».

ومن يستعمل اللفظ للدلالة على اسم شيء يجوز أن يعلم ومن يدعي أن ذلك الاستعمال قد استقاه من اللغة كان مخطئاً. فالعرب تأبى ذلك.

ولم يكتف الجويني بأن واجه مخالفيه بحجة المشهور في اللغة لدحض رأيهم في اطلاق لفظ «شيء» على المعدوم بل نراه يتناول الآية التي يستشهدون بها وهي قوله تعالى **﴿إن زلزلة الساعة شيء عظيم﴾**[1] فيقول إذا قيل ان المراد بالآية أنه إذا وجد زلزال كان شيئاً فيجب أن يرد عليهم بأن ذلك التفسير يستقيم فقط إذا ما كانوا يصفون الكون بأنه حركة. فالزلزله من أخص أسماء الحركة. وهم لا يصفون الكون بهذه الصفة. كما يرد عليهم بآية أخرى في قوله تعالى **﴿وقد خلقتك من قبل، ولم تكن شيئاً﴾**[2].

مبنياً أنه إذا قصد بأن المعدوم في الآية الأولى سمي شيئاً. فإنه في الآية الثانية لم يرد لفظ شيء مثبتاً، والجويني حين يعرض استعمالات لفظ شيء في اللغة يعطينا صورة دقيقة لفهم العرب لها فهم لايقصدون بها متعلقاً من المتعلقات كالألفاظ الأخرى مثل جسم مثلاً. بل يطلقونها بدون متعلق. وكل ما تفيده اثبات أمران كانت مثبتة. ونفي آخر إن كانت منفية. فإذا كان الأمر كذلك كان المدلول اللغوي للفظ شيء اثبات لأمر فإنه يمكننا القول: إن إمام الحرمين أو السابقين عليه عند اختيارهم لفظ

---

(١) سورة الحج ٢٢ من الآية ١.
(٢) سورة مريم ١٩ من الآية ٩ .

شيء للتعبير عن معنى الوجود أو الموجود كانوا قد استعملوه بمدلوله اللغوي.

ويرى إمام الحرمين مع أهل الحق أن المعدوم معلوم، ومعنى العلم به العلم. وهذا ما يقرره فعلاً حيث يقول: «المعدوم معلوم عند أهل الحق، والمعنى بكونه معلوماً أن انتفاءه معلوم، بمعنى أن المعدوم معنى متصور في النفس. ويلاحظ أن إمام الحرمين قد تعرض للمعدوم بعد أن تحدث عن الموجود. وهو في هذا يشبه ابن سينا حين قال: «الوجود أعرف من العدم لأن الوجود يعرف بذاته والعدم يعرف بوجه ما من الوجه بالوجود»[1] وتوضح الأمثلة التي أمدنا بها حقيقة فهمه لكون المعدوم معلوماً فهو يقول: (إذا علم الفرد أنه ليس معه كوب، فعلمه ثابت لاسبيل إلى انكاره ثم لابد للعلم من معلوم ويستحيل أن يكون معلوم علم الفرد ثبوت الثوب فإنه يصل بين علمه بكون الثوب معه وبين علمه بأنه ليس معه) ويعطينا الإمام مثالاً آخر يوضح ما يقصد بالمعدوم فيقول «أتقولون أن الرب تعالى علم في أزله أن العالم سيوجد أم تأبون ذلك، فأن أبوه كفروا ولا يأبونه ؟ وإذا اعترفوا به قيل: فجواز الوجود ليس بوجود، نقد أتيت بمعلوم غير موجود».

وهنا نقف وقفة مع إمام الحرمين وأهل الحق ونقول بأنهم على عكس الصوفية لا يرون في العلم الإلهي القديم بوجود العالم فيما بعد أي وجود عيني للعالم فالإمام يقول كما رأينا عند تحدثه عن العلم الإلهي بوجود العالم أن «جواز الوجود ليس بوجود» وهو يرى أن هذا المعلوم غير موجود.

---

(١) ابن سينا ـ الشفاء. الفصل الخامس من المقالة الأولى من الألهيات ص ٢٩٨ .

فإمام الحرمين ومعه أهل الحق يفرقون بين العلم الإلهي القديم بوجود العالم وبين وجود العالم العيني، الظاهر للخلق. هذا فيما يتعلق بالشيء ومعناه، أما فيما يتعلق بالجوهر وحقيقته فقد عرض إمام الحرمين تعريفات الجوهر عند السابقين عليه من المتكلمين.

وأول تعريف عرض له هو قول بعض الأصوليين «فالجوهر إنما يقبل العرض لصفة هو في نفسه عليها» أما التعريف قائم على اثبات خاصية الشيء فقبول الجوهر للعرض صفة تخصه فالجوهر إنما يقبل العرض لصفة هو في نفسه عليها» أما التعريف الثاني فهو قول بعض الأئمة بأن الجوهر هو «ما يشغل الحيز أو المتحيز» ويعلق الجويني على هذا التعريف فيجرح قول من يظن أن التحيز مجهول ويثبت أن التحيز «معقول وكذلك شغل الحيز».

والتعريف الثالث الذي يذكره الإمام هو قول بعض الأئمة أن «الجوهر كل جرم». ويرى الجويني أن هذا التعريف لا يختلف عن التعريف السابق الذي ينص على أن الجوهر هو «ما يشغل الحيز أو المتحيز؛ وإنما عليه بأنه أبين منه عند الإطلاق».

ولكن تبين لنا ما يقصده الجويني بتعريف الجوهر بأنه كل جرم يجب أن نعرض لصفات الجوهر التي تحدث عنها الإمام بإسهاب في مصنفه «الشامل في أصول الدين».

يحدثنا الإمام عن صفات الجوهر فيذكرنا ثماني صفات: منها ما يسميه بالصفات النفسية أي تلك التي لايمكن أن يتصور الجوهر بدونها ولا يتصورها المرء بعيدة عن الجوهر. ويقول الجويني في ذلك: «هي كل صفة اثبات لازمة ما بقيت النفس غير معللة بعلل قائمة بالموصوف»

ومنها ما يطلق عليه الإمام «الصفات المعنوية» أي تلك التي تثبت للموصوف بمعنى قائم به.

فمن صفات الجوهر النفسية التحيز وقبوله للعرض منهاتان الصفتان واجبتان للجوهر ويلاحظ أن من المتكلمين من وصف ما سماه بالصفات النفسية المعنوية بالثبوت وأطلق عليها «الصفات الثبوتية» وذلك ليبعد عن الفكر الصفات السلبية وقد عرف لايجي الصفات النفسية بأنها: «التي تدل على معنى زائد على الذات» ويلاحظ أن لايجي قد مثل للصفة المعنوية بالتحيز وقال بعض من الأشاعرة: أن الصفة النفسية «ما لايصح ارتفاعه عن الذات المعنوية تقابلها» ويقول الجرجاني: إن هؤلاء قد قسموا الصفة المعنوية إلى معللة كالمعالمية والقادرية وإلى غير معللة كالعلم والقدرة ثم يقول: «ومن أنكر الأحوال منا أنكر الصفات المعللة فلا معنى لكونه قادراً سوى قيام العلم والقدرة بذاته ويرى لايجي أن الصفة الثبوتية عند المعتزلة تنقسم إلى أربعة أقسام الصفة النفسية وهي ثابتة للشيء والصفة المعللة كالعلم مثلاً في كونه وعدمه والصفة الحاصلة بالفعل كالحدوث وهي ليس نفسية ولا معنوية والصفة التابعة للحدوث وهي إما واجبة أو غير واجبة.

يرى الجويني أن الجوهر هو المتحيز ولا متحيز سواه وإذا رأى بعض الخصوم أن العرض هو المتحيز فهذا الذي يثبتونه متحيزاً لايمكن أن يكون إلا جوهراً «فكل من يثبت عرضاً متحيزاً أثبت جوهراً» والتحيز هو التحيز ولكي نتفهم ذلك نرجع إلى ما يعنيه الإمام بالصفة النفسية حيث نتبين أن تعريف الصفة النفسية على النحو الذي بينه الإمام يجعل إمكان تصور حيز غير منفصل عن المتحيز متعذراً بل محالاً لأن الحيز الذي هو صفة نفسية للجوهر لا يمكن أن يتصوره الفرد منفصلاً عن الجوهر الذي

هو المتحيز فالمتحيز شيء واحد والجوهر هو
فيما يتعلق بالصفة النفسية الأولى للجوهر.

أما الصفة الثانية التي أثبتها الإمام للجوهر و
هذا أنه لا يمكن أن يتصور الجوهر متعرباً ع
العرض بعيداً عن الجوهر. وهذا يجعلنا نتساءل هل يمه
من هذين الموجودين. اللذين قسم إليهما الجويني الموجود العيني قسمة بديهية وجوداً منفصلاً قائماً بنفسه مستقلاً عن الآخر.

الحقيقة أنه يصعب علينا إقرار ذلك بعد أن أثبت الجويني أن «قبول الجوهر للعرض، صفة نفسية للجوهر»، إذ معنى هذا ـ كما تبينا ـ أنه لا يمكن أن يتصور الجوهر موجوداً بغير العرض، ولكن يجب أن نفصل بين نوعين من الوجود فهناك وجود عيني متحقق في الواقع الخارجي، ووجود ذهني لا يتحقق في الواقع الخارجي وإنما يتبقى في الذهن دون أن يصح له أن يكون موجوداً وجوداً عينياً فأي الوجودين يضيفه الإمام على كل من الجوهر والعرض وهما منفصلان، وأيهما يضيفه عليهما وهما متصلان.

لكي يتبين لنا ذلك يجب أن نعرض لبقية الصفات التي وصف بها الإمام الجوهر ومن الصفات التي أضفاها الجويني على الجوهر أنه مغاير للعرض، فردد أنه متجانس مع غيره من الجواهر وأنه ليس له شكل وأنه لا يتداخل مع جوهر آخر، وأنه باق غير متغير. أما عن الصفة الأولى فقد تبيناها عندما تحدث الإمام عن قسمة الموجود العيني إلى جوهر وعرض وأنه يعني أن الجوهر مخالف للعرض، وإلا لما قسم الموجود إلى هذين الموجودين.

وقد رد الإمام على الذين يرون غير هذا فقال: بأنه إذا أثبت أحد

المعارضين المعترفين بتحيز الجوهر أن الجوهر أعراض مجتمعة كان معنى ذلك أن كل عرض متحيز الأمر الذي يتعارض وقول أهل الحق بأن الجوهر هو المتحيز إذ لا يمكن أن يكون العرض متحيزاً وكل من يثبت عرضاً متحيزاً أثبت جوهراً وهنا نرى الجويني ينبه الباحث إلى التمسك بما فرض من فروض أو ما اصطلح عليه من اصطلاحات لأن الإمام يتبع في اثباته لحدوث العالم كما أثبتنا ذلك المنهج القياسي.

ويسترسل الإمام في بيان مخالفة الجواهر للأعراض فيقول أن الجواهر إذا دبت فيه الحياة وخرج به ذلك عن الجمودية وشعر بالألم والفرح والقدرة والإرادة إلى غير ذلك من أوصاف الحياة، فإن هذه الأعراض التي زادت لم تتطلب من الجوهر زيادة في التحيز فلو كانت الأعراض عند اجتماعها مؤثرة التحيز لشغلت هذه الأعراض الزائدة حيزاً آخر وبهذا ينتهي الإمام إلى اثبات أن العرض لا يشغل حيزاً وأن الجوهر وحده هو المتحيز والعرض ليس متحيزاً فيكون الجوهر مخالفاً للعرض.

أما عن الجوهر الفرد فإن مذهب الإمام هو مذهب المتكلمين الذين أثبتوا أن الأجسام «تتناهى في تجزئتها حتى تصير، أفراداً».

وإن الأجزاء التي تتناهى إليها هذه التجزئة تسمى أيضاً بالأجزاء التي لا تتجزأ ويمضي الإمام في بيان حقيقة ما يسميه أهل الحق وغيرهم من المتكلمين بالجزء الذي لا يتجزأ فيقول بأن هذه الأجزاء ليس لكل منها والأطراف واحد وجزء شائع أي أنه ليس لها بداية ونهاية وجزء متوسط.

ويذكر إمام الحرمين أن المتعمقين في الهندسة «قد صاروا إلى ذلك» أي أن الجزء الذي لا يتجزأ ماهو في الحقيقة إلا النقطة الهندسية.

ويهتم إمام الحرمين اهتماماً كبيراً باثبات الجزء الذي لا يتجزأ فيرد

على من أنكر تناهي تجزئة الأجسام من الفلاسفة والمتكلمين الذين انتسبوا إلى الفلسفة كالنظام مثلاً حسب قوله. فيقول: «أنه إذا نظر الناظر إلى جسم بسيط وعلم أحد طرفيه ثم صور نحلة تفتح الدبيب من أحد طرفي الجسم ولا تزال كذلك حتى تنتهي إلى الطرف الآخر فقد استقينا إنها قطعت الجسم وخلفت أجزاء البسيط فلو كانت أجزاؤه غير متناهية» لما تصور الفراغ من قطعه وتخليفه. أي أن إمام الحرمين يفترض أنه يمكن للفرد أن يتصور جسماً وأن أحد طرفيه معلوم له فلو كانت هناك نملة تبدأ السير من ذلك الطرف لتصل إلى الطرف الآخر كان معنى ذلك أنها قطعت الجسم وانتهت من المرور على الأجزاء التي ينقسم إليها الجسم وكما يرى الجويني ومن سبقه ممن قالوا بذلك إلى قاع البئر الذي عمقه مائة باع ويصل الحبل الآخر إلى سطح ماء البئر أي إلى مسافة عمقها خمسون باعاً وقد شد إلى طرفه كلاب فإذا جذب الحبلان بحيث يصل الدلو والكلاب سوياً كان معنى ذلك أن الدلو قد قطع مائة باع في الوقت الذي قطعت فيه الكلاب خمسين باعاً وذلك لسرعة حركة الدلو. فقطع الدلو ضعف المسافة في وقت مساو للوقت الذي قطعت فيه الكلاب نصف عمق البئر. وينتهي الجويني بذلك إلى اثبات أنه ليس هناك طفرة تنقضي لا في زمن وأن الدلو كان أسرع من الكلاب في حركته وأنه قطع المساقة مماساً لجزيئاتها بحيث يمكن أن نقول مع إمام الحرمين أنه لا انقضاء دون انتهاء، ولا انقضاء في لا زمن فهناك زمن ينقضي مهما قصر.

ويذكر الإمام مثالاً آخر وهو مثال الرحى التي تدور فيلحظ الرأي أن قطب الرحى بطيء الحركة في الوقت الذي تتمثل له فيه سرعة الأطراف في حركتها. ويعلل الجويني ذلك فيقول «إن الأطراف تحتاج إلى قطع دائرة تكسيرها عشرة من الدرجات في المدة التي يقطع القطب فيها شبرا»

وما أن ينتهي الجويني من رفض القول بالطفرة حتى يرجع إلى اثبات الجزء الذي لا يتجزأ بطرق ووسائل أخرى كلها مستمدة مما يحدث في الواقع الملموس فيقول: «إن اختلاف جسمين في الحجم لا يمكن أن يتصور أنه راجع إلى كبر الجزئيات في أحدهما وصغرها فس الأخرى. وإنما تنتهي إلى أن الكبر والصغر راجعان إلى كثرة عدد الجزئيات في إحدهما» كما يقول: «لو قسم الجسمان إلى أجزاء متساوية لثبت أن أكبر حجم أحدهما راجع إلى زيادة عدد الأجزاء المتساوية فيه، وهذه الأجزاء المتساوية ولو أنها ليست هي الأجزاء التي لا تتجزأ لأن الأجزاء التي لا تتجزأ أو الجواهر الفردة لا تتحقق بسهولة ويسر في الواقع الملموس، أو ليس لكل منها طرف واحد وجزء شائع - إلا أنها أي تلك الأجزاء المتساوية في القسمة السابقة الذكر تقرب من أجزائها التي لا تتجزأ أو الجواهر الفردة وهكذا نرى أن الجويني يثبت وجود الجوهر الفرد في ثنايا ردوده على مخالفيه معتمداً في ذلك على فكرة الإنقضاء التي تتحقق في الواقع الملموس مما يترتب عليه رفض القول بالطفرة التي تحدث دون أن ينقضي زمن ودون أن يمارس القاطع المقطوع.

فإذا أردنا أن نتبين هنا ما إذا كان إمام الحرمين يعني بالجزء الذي لا يتجزء جزءاً متحققاً في الواقع الملموس نجد أن ما قاله فيه يبعد به عن الواقعية. ولو أن الأمثلة التي عرضها كانت كلها مستقاه من الواقع ويظهر أن إمام الحرمين قد استقى هذه الأمثلة من الواقع ليقرب فكرة الجزء الذي لا يتجزأ إلى الذهن وليس من أجل أن يقرر جزءاً لا يتجزء متحققاً في الواقع الملموس وليس معنى هذا أن الإمام يعني بالقسمة إلى ما يتناهى قسمته ذهنية لا غير، بل على العكس من ذلك، القسمة لديه قسمته متحققه في الواقع الملموس وإنما الجزء الذي لا يتجزأ الذي تنتهي إليه القسمة يصعب تحقيقه كما قلت في سهولة ويسر في الواقع

الملموس لأنه هو النقطة الهندسية كما قال الإمام ومن هنا كان الجزء الذي لا يتجزأ يصعب تحققه في الواقع ولو أن الوسائل المؤدية إليه وسائل يمكن أن تبدأ في الواقع الملموس ولكن لا تنتهي إلى تحقيق هذا الجزء الذي لا يتجزأ فيه ويلاحظ هنا أن أغلب المتكلمين قد قسموا الجسم قسمة متناهية وانتهوا إلى أجزاء بالفعل في الوقت الذي رأى فيه النظام القسمة غير متناهية وتنتهي إلى أجزاء بالفعل ويرى الحكماء أن الأجزاء كلها بالقوة وغير متناهية ويكون إمام الحرمين بالتالي متفقاً مع ما ذهب إليه الشهر ستاني من أن الأجزاء بالقوة ومتناهية.

فإذا انتقلنا الآن مع إمام الحرمين إلى الكلام عن الصفة الثالثة التي يثبتها للجوهر وهي: «أنه متجانس مع غيره من الجواهر» نجده يقول مع أهل الحق: إن الجواهر كلها متجانسة والتجانس لديه هو التماثل ويشرح الأمام رأيه في التماثل فيقول: أنه يجوز أن يستقل أحد المثلين بحكم عن مماثله. وأن يشارك أحد المتباينين في حكم ما يخالفه، على شرط ألا يكون الانفراد بحكم في أحد المثلين والاشتراك في حكم أحد المتباينين في صفات النفس، وإنما يكون ذلك في صفات المعنى[1] ويقصد الجويني من القول بصفة النفس ـ كما سبق أن بينا ذلك ـ

«كل صفة إثبات لنفس لازمة ما بقيت النفس غير معللة بعلل قائمة بالموصوف» وبصفة المعنى «الصفة التي تثبت للموصوف لمعنى وهكذا يرى الجويني أن الجواهر متماثلة، لأنها متجانسة في صفات الأنفس إذ لا يستقل جوهر عن جوهر بتحيز وقبول العرض، وهما الصفتان النفسيتان اللتان أثبتهما الجويني للجوهر ويقول البعض ممن يرون أن الجواهر غير متجانسة: أن الذين اعترفوا بتجانس الجواهر كالاشاعرة

---

(١) الجويني ـ الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الإعتقاد ص ٣٦.

وأكثر المعتزلة لا محيص لهم من أن يدخلوا الأعراض في حقيقة الجسم فيكون الجسم حينئذ جوهراً مع جملة من الأعراض».

وما يقوله هؤلاء حق من حيث ضرورة وجود الأعراض مع الجواهر في الأجسام لتفسير التغير الملحوظ غير أنه يجب أن يلاحظ هنا أن الأشاعرة وغيرهم من المتكلمين لا يرمون من وراء بحوثهم إلى تفسير حقيقة الموجودات. وإنما الذي يرمون إليه هو اثبات حدوث العالم لأنه الدليل على وجود الله سبحانه وتعالى.

ويمضي الجويني في الكلام عن صفات الجوهر فيقول انه (ليس له شكل) وهو ينتقد قول الذين يناقضون أنفسهم فيذكرون مرة أنه مجرد شكل من الشكل، ومرة أخرى يشبهونه بذي شكل. كأن يكون مربعاً أو مستديراً أو يكون جزءاً من شكل، إلى غير ذلك وقد رد الجويني عليهم بأن قال أنه: «إذا ثبت أن الجوهر لا شكل له. فلا معنى لتشبيهه بذي شكل فإن ما يشبه شكلاً شكل؛ إذ حقيقة المشبهين تقتضي ذلك» ويقول الجويني: أنه ربما يصعب ذلك على الجَهلة الذين يتصورون الجوهر في ذاته، والحقيقة أنه لا يمكن تصور غير الأجسام ويقصد الجويني بالتصوير هنا تمثل الشيء في صورة معينة، وقد وضح الجويني فكرته هذه حين قال: «إنما صعب هذا السؤال على الجهلة من حيث حاولوا تصوير الجوهر الفرد في ضمائرهم، ورتبوا على تصوير الإتصال به وليس يتصور في هواجس النفوس وفكر القلوب إلا الأجسام وكيف يطمع في تصوير فرع ليس يتصور أصله».

و هذا قول صريح للجويني في أن الجوهر الفرد لا يمكن حتى تصوره تصوراً ذهنياً في شكل معين. مما يجعلنا نتبين في وضوح ما لبس علينا عند حديث الجويني عن الجوهر الفرد من حيث أن له وجوداً

عينياً أولاً.

فالجوهر الفرد إذن، بعد حديث الجويني عن هذه الصفة - لا يمكن أن يقال أنه له في ذاته وجوداً يمكن أن يتحقق في الواقع الخارجي.

و من صفات الجوهر أيضاً لدى إمام الحرمين أنه «باقٍ غير متجدد» والجويني حين يقول ذلك إنما يعني به اثبات أن الحي لو مات فهو لا يتغير شخصه والأمر كذلك بالنسبة لكل شيء فإذا وجد الجوهر يظل وجوده باقياً لا ينتفي بانتفاء الأعراض التي تتبدل عليه: وإنما ينتفي بانتفاء جميع الأعرض إن حدث وانتفت جميع الأعراض عن الجوهر.

و هنا ننبه إلى أن ما يعنيه الإمام بالبقاء ليس بقاء وجودياً، فقد سبق أن نفيا عن الجوهر أي وجود وجود عيني وإنما هو بقاء ذهني إن صح هذا التعبير - ويعني به الإمام الثبات في مقابل التغير المستمر الذي وصف به العرض، بمعنى أنه - وهو الذي يحاول أن يثبت حدوث الأجسام أو حدوث الأجسام أو حدوث العالم - قد فرض في أحد شقي الموجود العيني التغير والتبدل ويريدان يفرض في الشق الآخر الثبات وعدم التغير أو البقاء - كما يقول - كل هذا ينتهي إلى نتيجة ستتبين فيما بعد، ونعني بها اثبات الحدوث للأجسام ولمسألة بقاء الجوهر أهمية كبرى بين المتكلمين، فقد كثرت فيها ردود الأشاعرة على المعتزلة، كما نجد لها ذكراً في مباحثات ابن سينا مع تلميذه بهمينار وأشار إليها ابن ميمون في «دلالة الحائرين» وتناولها نصير الدين الطوسي، وجلال الدين الدواني بالبحث.

ثم أن الجواهر لدى إمام الحرمين لا تتداخل وإنما يجوز تجاوزها ويرى الإمام أنه إذا أمكن حدوث التداخل جاز أن تتراكم جميع الجواهر في حيز رصيف كحيز الخردلة كما يجوز أن يخرج العالم من حجم

الخردلة إذا ما انفصلت وإذا جاز تداخل الجواهر وانفصالها كان معنى ذلك انعدام فعل الخلق الصادر عن الخالق ولذا قال الجويني بعدم تداخل الجواهر حرصاً على اثبات قدرة الله على الخلق. ثم أن اثبات تداخل الجواهر يترتب عليه تداخل الأعراض فقد يكون هناك جوهر أبيض وآخر أسود فإن تداخل الجواهران فكيف يكون اللون عند تداخلهما ؟ يقول الجويني: «إنه لو كان الجملة على الصفتين فهذا من جحد الضرورة» ورفض الإمام لذلك راجع إلى أحكام الأعراض التي سنبينها في موضعها من البحث: إذ لا يعقل العرض إلا بجوهر واحد فكيف يكون بجوهرين ؟ هذا من جهة أخرى فالأعراض تتعارض لو كانت في جوهر واحد وخصوصاً أن السواد والبياض متضادان ولذا تعذر ان يكون الجواهران المتداخلان متصفين بصفتين معاً. ويتساءل الإمام فيقول: لو تداخل جوهران فأيهما الداخل وأيهما المدخول فيه ؟ أم أن كليهما داخل ومدخول فيه ؟ وأين حيز كل منها ؟ فأنهما حيزان. ومن ثم يرفض الجويني القول بتداخل الجوهر.

هذه هي الصفات التي يصف بها الجويني «الجوهر» وقد تبينا أن الإمام يضفي على الجوهر أو يريد أن يكون للجوهر وجود في العقل غير متحقق في الواقع الخارجي، بل يرى أنه لا يصح أن يتصوره المرء في صورة معينة لأنه لا يصح عنده أن يتصور في الذهن إلا الأجسام فإذا كان الأمر كذلك ـ وهو أن الجوهر له وجود في العقل ولكن لا يتعين في شكل ـ فيكون الجوهر إذن عبارة عن فكرة هي التحيز.

ثم ان الإمام يسرع فيضع للجوهر صفة نفسية أخرى ـ كما تبينا ذلك وهي قبوله للعرض فيخرج بالجوهر عن عالم الفكر إلى عالم الوجود العيني حينما يقرر صفة «قبوله للعرض» من الصفات النفسية ولاغرابة في

أن يكون الجوهر عند الامام متردداً بين أن يكون له وجود في الفكر ووجود في الأعيان إذا ما تذكرتا أن الإمام قد أراد منذ البداية ـ بقسمة «الموجود العيني» إلى جوهر وعرض إقامة مذهب معين لإثبات الحدوث ولم يكن يعنيه كيفية تصور الواقع كما هو موجود. فكل ما هنالك أن الإمام يرمي من وراء تعريف الجوهر، والعرض ـ الذي سنتحدث عنه بعد قليل ـ إلى تعيين الفروض الأولى التي يطلب الباحث أن يتبينها معه لكي يصل في النهاية إلى اثبات الحدوث دون أن يكون بين فروضه أي تعارض مع التعريفات أو المصطلحات الأولى.

٥٧ ـ هذا فيما يتعلق بالجوهر وصفاته فإذا انتقلنا مع إمام الحرمين من الجوهر إلى «العرض» نجد أنه عرف العرض لغوياً فقال أنه هو: «ما يعرض ولا يدوم مكثه» وقد أيد هذا المعنى بقوله تعالى **﴿تريدون عرض الدنيا﴾** فالآية الكريمة تشير إلى أن عرض الدينا متاع زائل لا يدوم لأحد. ويقوله تعالى منبئاً عن «قوم عاد» وقد أظللهم العذاب: **﴿قالوا: هذا عارض ممطرنا﴾** والمقصود بالعارض هنا سحابة لا تلبث أن تنقشع عنهم بزعمهم.

أما في الإصطلاح فقد أورد الجويني تعريف السابقين عليه للعرض فقال: «إن بعض الأصوليين قد عرف العرض بأنه هو ما لايبقى وجوده» وهذا التعريف يتفق مع المعنى اللغوي الذي أيده القرآن الكريم كما يتفق ومقصود الأشعري بلفظ «عرض» وهو أنه لا يبقى أكثر من زمنين وأن البعض الآخر قد عرفه بأنه هو «الذي يقوم بغيره» وهو التعريف الذي ذاع بين الفلاسفة ويرى الجويني أن هذا التعريف إذا أصيغ بأسلوب آخر كان أوضح كأن يقال: «العرض ما يقوم بالجوهر» وذكر تعريفاً ثالثاً وهو أن العرض «هو الحادث الذي لا حيز له، ويوجد بحيز ذات متحيزة» ويعلق

الإمام على هذا التعريف بأنه وإن كان لا يخرج عن التعاريف الأخرى في مضمونه إلا أنه يوضح بالضبط الفرق بين الجوهر والعرض. ويلاحظ أن الايجى في «المواقف» قد فضل تعريف إمام الحرمين على غيره من التعريفات التي ذكرها وقال أنه هو «المختار» لأنه «خرج من الاعدام والسلوب» ويعني بهذا أن تعريف العرض بأنه «ما كان صفة لغيره» وليست أعراضاً لأن العرض من أقسام الوجود ومنقوص أيضاً بصفاته تعالى إذ قيل بالتغاير بين الذات والصفات ويلاحظ ان الايجى يتفق مع الجويني في أن المعتزلة يقولون بأن العرض ثابت في العدم.

و ما أن ينتهي الجويني من تعريف العرض تعريفاً يميزه عن الجوهر حتى يشرع في عرض الطرق التي سلكها لإثبات وجود هذا العرض. وهذه الطرق ثلاث: منها ما يعتمد على النظر ومنها ما يعتمد على الإدراك الحسي ومنها ما يعتمد على الإدراك النفسي.

يثبت إمام الحرمين العرض بالنظر بأن يقول: أنه لو اختص الجوهر بجهة معينة من الجهات فيمكن للإنسان أن يرى أن اختصاص الجوهر بجهة معينة من الجهات فيمكن للانسان ان يرى أن اختصاص الجوهر بتلك الجهة لا يطول أمدها دائماً يجوز عقلاً إمكان انتقاله إلى حيز آخر.

و ما إن يثبت الجويني جواز اختصاص الجوهر المعقول بالجهات حتى يحث الباحث على التفكير مما يدعو إلى حدوث ذلك ويوجبه أو يقتضيه وهو ما سماه: المقتضي أو الموجب ويتعرض بعد ذلك للمقصود بالمقتضى هل هو نفس الجوهر أو معنى زائد عليه ؟

و يتناول الفرض الأول هو أن المقتضي نفس الجوهر ويناقشه ويثبت خطأه فيقول: «لو ثبت أن المقتضي هو نفس الجوهر لكان بذلك صفة نفس» وصفته النفس لدى الجويني ـ تلازم النفس ما بقيت كما سبق أن

تبينا ذلك، ومعنى هذا أن المقتضي الذي فرض هو أنه نفس الجوهر يكتسب صفة البقاء، ويبقى ما بقي الجوهر وهذا مخالف لما تبينه الجويني منذ البداية، وهو أن الجوهر يجوز أن يوجد وينتقل من جهة إلى جهة عقلاً ثم القول بأن النفس هو نفس الجوهر لا يستقيم كذلك مع حقيقة الجوهر؛ لأن الموجب يحدث تغيراً ملحوظاً لا يمكن ولا يبقى ويختلف من جوهر إلى آخر بينما الجوهر في حقيقته كما أثبته الجويني متجانس مع غيره من الجواهر فلا يمكن والأمر كذلك أن يكون هو الموجب للتغير الملحوظ لأن الموجب الذي يوجب ما يختلف من جوهر إلى آخر يجب ألا يكون متجانساً وهذا ينتهي بنا إلى أن المقتضي أو الموجب الذي فرضه كسبب للتغير الملحوظ مغاير لذات الجوهر وأنه معنى زائد عليه.

و يثبت الجويني العرض بالإدراك الحسي بأن يقول: أن من أهم ما يجب أن يلم به المرء العلم بوجود أعراض تثبت الإدراك الحسي، ويشير إلى ذلك في قوله: «أن من أهم ما تتعلق الإحاطة أن يعلم أن ضروباً من الأعراض تثبت ذواتها اضطراراً ومحاولة الأدلة على اثباتها حيد عن التحقيق» ثم يسوق أمثلة فيقول: «الألوان المعتورة على الذات تدرك حساً وتعلم اضطراراً وكذلك من أحس من نفسه لذة أحس يعقبها ألماً».

و يؤكد أن من ينكر هذه المعاني يخرج على مقتضى العقل فهو يرى أن كل تلك الأعراض مغايرة للجواهر ومدركة بالضرورة، ولكن يثبت مغايرتها للجواهر يبين أنه عند إحساس المرء بلذة فليس من المعقول أن يشعر معها بألم في نفس الوقت وهنا يدخل الإمام في اثبات العرض بالإدراك الحسي فيقول بأن هذا الشعور باللذة التي يليها الألم شعور يحدث بطريقة مباشرة ويتبين فيه الباحث تعاقب الألم واللذة، فلو كان

الألم واللذة هما عين الذات لما تبين المرء تعاقبهما فالعرض إذن مغاير للجوهر، وهكذا يثبت الجويني ـ بالإعتماد على الإدراك النفسي ـ وجود العرض. هذا فيما تعلق باثبات العرض.

و إذا كان الإمام قد عرف لنا الجوهر ثم عرف العرض وحاول وهو يعرف الأخير أن يثبت وجوده، فإنه كان بذلك يدخل بنا في أصوله الأربعة كما يسميها مع أهل الحق وهي الأصول التي يثبت بها حدوث العالم.

فإمام الحرمين الذي أثبت وجود الجوهر ثم أثبت العرض قد حاول بذلك تبين الجواز أو التغاير في أحد هذين الموجودين وهو العرض. ونراه يحدثنا بعد ذلك عن هذا العرض ويقول: أن ثبوته أي «ثبوت العرض» يعتبر الأصل الأول في اثبات الحدوث.

و يسمي الجويني بعض الأعراض «أكواناً» والمتكلمون يختلفون عند تقسيمهم للأعراض والإمام يرى أن كلمة «كون» في ذاتها تتضمن معنى الحدوث ولكن لا يقصد بها هنا هذا المعنى بل يقصد بالكون أنه ضرب من أنه ضرب من ضروب الأعراض التي لا يمكن أن نتصور الجوهر بدونها حيث قال: «فالكون هو ما أوجب تخصص الجوهر بمكان أو تقدير مكان».

و الأعراض التي يسميها الجويني أكواناً هي الحركة والسكون والإجتماع والإفتراق والمماسة. فهذه الأعراض تخصص الجوهر بمكان أو تقدير مكان حسب تعبير الإمام ويقول أن هذه الأعراض سميت بالأكوان لأنها تخصص الجوهر في مكان ما واستعمال هذا اللفظ بهذا المعنى من اختصاص اللغة نفسها فيذكر الجويني أن العرب قد درجوا على القول بأن: «كان زيد في الدار وهو كائن في الدار» ويعنون بذلك

اختصاصه بالدار وإذا قالوا: زيد كان عنده فإنهم يعنون اختصاصه بناحيته، بمعنى أنه عند فلان. فإذا نفوا كون زيد في الدار فإنهم يقصدون بذلك نفي كونه في الدار وليس نفي ذاته، فمن المستحيل نفي ذاته مع وجوده وبذلك يتضح أن استعمال لفظ كون بمعنى كان بمكان ما من استعمالات العرب لهذه الكلمة، ويكون استمعال إمام الحرمين للفظ كون للتغير عن هذه المجموعة من الأعراض التي أشرنا إليها آنفاً ليس جديداً. وإنما هو أحد مدلولات للفظ لغوياً.

و للعرض عند إمام الحرمين أحكام وهو يتفق في كثير منها مع غيره من المتكلمين فالأعراض لا تتحيز ومن طبيعتها أنها تعتري الجواهر ولا يبقى أكثر من وقت واحد. فهي دائماً متغيرة متقلبة ثم أن العرض لا يكون أبداً في جوهرين والأعراض المتضادة لا تجتمع في حيز واحد أي في جوهر واحد ومن صفات الأعراض أنهم تشغل أوقاتاً يقول الإمام بصدد ذلك: «أنه إذا استقر جوهر على جوهر- ثم زال عنه وتحرك في جهة من الجهات وتتابعت الحركات وانتفت عنه الفترات فلا يتصور أن يقطع جزءاً من الحيز إلا في وقت إذ لا يتصور أن يقطع مسافة في حركاته إلا بأن يماس بكل حركته جزءاً من جهة حركته أو يحاذيه إن لم يماسه، ثم لا تقع مماسة إلا في وقت - ويستحيل وقوع حركتين في وقت واحد؛ إذ لو جاز تقدير انتقال الجوهر عن مكانه إلى المكان الثالث في وقت واحد لجاز أن يخرج الجوهر من أقصى المغرب إلى أقصى المشرق في وقت واحد».

هذا فيما يتعلق بثبوت العرض وما يسميه الإمام «أكواناً» وما حدده من صفات الأعراض. فإذا كان «ثبوت العرض» كما تبينا من أقوال الإمام - يعتبر الأصل الأول في اثبات الحدوث، فما هي الأصول

الأخرى التي اثبتها الإمام مع أهل الحق في ذلك.

٥٨ ـ يقول الإمام: إن الأصل الثاني في مذهبه في اثبات الحدوث (على طريقة أهل الحق) هو اثبات «ــــ الأعراض» يليه «استحالة تعرى الجواهر عن الأعراض» ويليهما أصل رابع هو استحالة حوادث لا أول لها» وستتحدث عن كل هذه الأصول الثلاثة الآن بالتفصيل يرى الإمام أن اثبات حدوث الأعراض يعتمد على أصول ثلاث:

الأول: اثبات استحالة عدم القديم.

الثاني: اثبات استحالة قيام العرض بنفسه.

الثالث: اثبات استحالة قيام العرض بالعرض.

إن إمام الحرمين يثبت في طرحه حدوث الأعراض ويعطينا في ذلك مثلاً يوضح به ما نعنيه فيقول: إنه إذا أمكن تصور وجود جوهر ساكن ثم تصور تحركه، كانت هذه الحركة دليلاً على أنها طارئة. وحيث أنها طارئة فهي حادثة وإن حالة السكون التي كان عليها الجوهر قبل حركته قد انتفت، وانتفاؤها دليل على أن السكون حادث، فلو كان السكون قديماً لما أمكن القول بزواله.

و قبل أن يدعم إمام الحرمين قوله هذا في اثبات حدوث الأعراض بالأصول الثلاثة التي يرى ضرورة إقامتها لاثبات هذا الحدوث يرد على من ينكر حدوث الأعراض. ويثبت أن الحركة والسكون اللذين تحدث عنهما في مثاله هذا. ويمكن أن يقال عنهما أنهما كانا كامنين في الجوهر وليسا طارئين عليه، فيقول لهم أننا إذا سلمنا بذلك كان معناه إمكان اجتماع الحركة والسكون في الجوهر، وهذا أمر يستحيل، لأن الحركة والسكون ضدان، ثم إذا قبلنا القول بكمون السكون والحركة فهذا يعني

تتابعهما في ظهورهما على التوالي، والتتابع من صفات الأعراض.

و هذا يسوقنا إلى الظهور والكمون عرضان بحيث يثبت للحركة عرضان هما الحركة والظهور وهذا مخالف لأحكام الأعراض على نحو ما بينها الإمام، وبهذا يبطل القول بالكمون ويثبت الإمام أن الحركة حادثة بعد أن لم تكن.

أما الأصول الثلاثة التي يبني عليها اثبات حدوث الأعراض فيرى الجويني في اثبات استحالة عدم القديم أن القديم لا يخضع لعامل الفناء، لأنه «يستحيل عدمه» ودليله على ذلك أن وصف الوجود بأنه قديم يستحيل معه القول بأنه كان عدماً في وقت من الأوقات، وهذه الحقيقة يدركها العقل دون عناء وحتى إذا أمكن القول بجواز ذلك فهذا ينتهي بنا إلى القول بجواز القديم وإذا اسلمنا هنا بالجواز استلزم ذلك أن يكون هناك مقتضى، والقول بالمتقضى بالنسبة للعدم قول لا يقبل عقلاً، فالعدم نفي محض[1].

ثم أنه يستحيل القول بأن العدم ضد للقدم إذ أنه لو حدث وانتفى القدم فالقديم في قدمه أحق بمنع حدوث العدم له من العدم الذي ينفي القدم[2]، كما أنه لا يجوز انتفاء القديم لانتفاء شرط من شروط قدمه؛ لأنه إذا سلمنا بذلك كان معناه انتفاء شرط من شروط وجوده وافتقاره إلى منتقض عدمه وقد أثبتنا ـ فيما سبق ـ استحالة وجود فاعل للعدم لأنه نفي محض، وهذا ينتهي بنا إلى القول باستحالة عدم القديم.

أما فيما يتعلق بالأصل الثاني من أصول اثبات حدوث الأعراض هو

---

(١) الجويني، الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الإعتقاد ص ٢١.
(٢) نفس المصدر السابق، ص ٢٢.

استحالة قيام العرض بنفسه فالإمام يقول في ذلك: إن العرض محتاج إلى محل - فهو لا يقوم بنفسه وإنما يقوم في غيره، ويكون سبباً فيما يطرأ على هذا الغير الذي هو الجوهر من تغيرات - وهذا يعني أن الحركة التي تطرأ على الجوهر لا يصح أن يقال عنها أنها تنتقل من جوهر إلى جوهر وإنما هي الإنتقال بنفسه فهي التي تنقل الجوهر إذ أننا لو قلنا بانتقالها كان معنى ذلك أن الأعراض التي تنقل الجواهر وتنتقل من جوهر إلى آخر تحتاج في تنقلها إلى عرض آخر هو التنقل بالنسبة لها. ولذا أوجب الجويني ضرورة اعتبار أن الأعراض لا تنتقل بنفسها من جوهر إلى جوهر لأن هذا يقلب جنسها من ناقلة إلى منقولة أي من معنى زائل إلى محل والأعراض ليست بمحل لأنها لا تقول بنفسها ولذا أثبت الجويني أن من صفات الأعراض أنها لا تبقى أكثر من وقت واحد كما تبينا ذلك أما الأصل الثالث[1] من أصول اثبات حدوث الأعراض وهو اثبات استحالة قيام عرض بعرض فقد سبق أن تحدثنا عنه وبينا أن الجويني قال بأنه لو قام عرض بعرض لانقلب جنسه وأصبح جوهراً إذ أن قبول الجوهر للعرض صفة من الصفات النفسية للجوهر، فلا يصح أن يتصف بها العرض فإذا ثبت استحالة عدم القديم واستحالة انتقال العرض من جوهر إلى جوهر، وقيام عرض بعرض، ثبت لدينا أن ما يعدم ليس بقديم. فهو حادث وهو ما نسميه العرض وأن استحالة انتقاله معناه أنه لا يدوم بقاؤه وإنما هو متجدد من حيث كان كل عرض يعرض في جوهر حادثاً.

و ينتهي الجويني بذلك إلى اثبات حدوث الأعراض، وهو الأصل الثاني من أصول اثبات الحدوث.

---

(١) نفس المصدر السابق، ص ٢٢.

فإذا انتقلنا الأن مع إمام الحرمين وأهل الحق إلى الأصل الثالث من أصول اثبات الحدوث وهو اثبات استحالة تعرى الجواهر عن الأعراض نراه يقول: إن الجواهر لا يصح أن نتصوره بغير العرض، فقد سبق أن وصفه بأنه قابل للعرض. وإن صفة قبوله للعرض من الصفات النفسية للجوهر. كما تبينا أن الجواهر فعلاً لا يمكن أن يتصور بدور العرض لأنه غير ذي شكل، فتصوره في صفات الجوهر ـ متعذر فالإمام يثبت الجوهر قابلاً للعرض لا يتعرى صورة متعينة المعالم ـ كما سبق أن بين الإمام ذلك عند حديثه عنه أبداً، بمعنى أن الأعراض تتوالى عليه هي وأضدادها وأن هده الأعراض لا تبقى أكثر من وقت واحد كما يقول وأنه إذا كان هناك عرض ليس له ضد كالبقاء مثلاً، فلا يصح أن يتعرى الجوهر عنه أبداً وقد تبينا فعلاً أن من صفات الجوهر التي ذكرها الإمام البقاء وعدم التجدد.

و أخيراً بعرض الجويني للأصل الرابع[1] من أصول اثبات حدوث العالم وهو استحالة وجود حوادث لا أول لها فيقول: بأن من يعتقد بأن هناك حوادث لا نهاية لها بمعنى أن هناك خلقاً مستمراً فيما لا يزال منذ القدم وأن هناك دورات للفلك تسبق الدور الذي نحن فيه ـ لا بد أنه يرى أن هناك انقضاء لكل دورة وهذا يعتبر نهاية لها. فلا يوجد إذا حوادث لا نهاية لها، بل أن للموجودات مفتتحاً وأولاً ينفى عنها اللانهاية.

و هنا وبعد أن يعرض الجويني أصوله الأربعة هذه في الحدوث وهي اثبات العرض ثم اثبات حدوث العرض ثم اثبات استحالة تعري الجواهر عن الأعراض ثم اثبات حوادث لها أول كل ذلك ينتهي به إلى أن هذا الموجود ـ الذي قسمه سابقاً إلى جوهر وعرض فأصبح لديه شقان لهذا

---

(١) الجويني: الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الإعتقاد، ص ٢٣.

الموجود أحدهما الجوهر والآخر العرض، وبعد أن فرض في الأول وهو الجوهر البقاء وعدم التغير وتبين في الثاني التغير والتبدل والجواز مترابط القسمين ـ الجوهر والعرض ـ لأنه يقول باستحالة تعري كل منهما عن الآخر. وهذا ينهي به إلى أن ما لا يسبق الحادث حادث، بمعنى أن الجوهر الذي يرتبط بالعرض الحادث ارتباطاً لا زماً لا يسمح لها بتصور وجوده سابقاً على العرض هو أيضاً حادث.

فإذا كان الجوهر والعرض حادثين، وهما شقا الموجود العيني أصبح هذا الموجود العيني حادثاً. وهو الموجدود الذي عرفه الإمام بأنه هو الشيء، أو كل موجود سوى الله تعالى أو العالم.

و هكذا يثبت إمام الحرمين حدوث العالم بقسمة الموجود إلى جوهر وعرض وهي الطريقة التي سميناها بمذهب الإمام الحرمين في اثبات الحدوث على طريقة أهل الحق.

الفصل الرابع:
النزعة الكلامية عند الجويني واثبات الحدوث على طريقته الخاصة:

إذا انتقلنا مع إمام الحرمين على طريقته الثانية. وهي ما سميناه «مذهب إمام الحرمين في اثبات الحدوث على طريقته الخاصة» نجد أنه قد عرف أول ما عرف العالم فقال: «هو كل موجود سوى الله تعالى»[١] وهو تعريف يعبر عن كل موجود سوى الله تعالى في وجوده العيني.

و يدرك المرء لأول وهلة من هذا التعريف ـ كما سبق أن بينا ذلك ـ أن الموجودات لدى الإمام هي الله جل جلاله. والعالم كما هو موجود دون قسمة إلى جوهر وعرض. بل نرى الإمام يقول: «إن هذا العالم أجسام محدودة متناهية المنقطعات وأعراض قائمة بها كألوانها وهيئاتها في تركيباتها وسائر صفاتها»[٢].

نرى من هذا التعريف أن الإمام يسلك طريقاً مخالفاً للطريق الذي سلكه مع أهل الحق. فهو يصور العالم كما يلمسه في الواقع المحسوس فيقول: «بأنه يضم موجودات أجسامها محدودة. ذات أشكال وأحجام ظاهرة وحين يتكلم في هذا الموضوع عن الأعراض فإنه لا يعني بها ما اصطلح عليه أهل الحق من أنها ذلك الموجود الذي لا حيز له ولا يتميز إلا بالجوهر. بل يعني الصفات المتغيرة في الموجودات كاللون والهيئة

---

(١) الجويني ـ العقيدة النظامية ـ ص ١٣.
(٢) نفس المرجع ـ ص ١٤.

وغير ذلك مما يدركه المرء فيما حوله من الأجسام».

و هذا التصور للعالم يوضح مضمونه في الوجود العيني تبعاً للمعرفة الحاصلة عن طريق الحواس من رؤية وشم وذوق وسمع ولمس.

و التعرف على الأجسام عن طريق الحواس يتم بصفة ضرورية دون نظر. كما سبق أن تبينا ذلك عند حديثنا عن المعرفة لدى إمام الحرمين وما أن ينتهي الجويني من تبين وجود الأجسام بالمعرفة الضرورية، حتى يتجه إلى تلمس معنى الجواز فيما تتميز به هذه الاجسام في صفات متغيرة سواء في ذلك ما يدرك منها بحواسنا أو ما يخرج عن نطاق هذا الإدراك. فالعقل الذي يتبين تلك الصفات السابقة الذكر. ثم يتبين غيرها ثم غيرها. لا بد أن يحكم بإمكان تشكلها في غير الصور التي هي عليها.

ومن هنا يرى الإمام أن جميع الموجودات وإن يسرى عليها حكم الجواز وهذ يتضح من قوله: «ما سكن فيها لم يحل العقل تحركه وما تحرك لم يحل سكونه وما صودف مرتفعاً إلى منهي سمك عن الجو لم يبعد تقدير انخفاضه وما استدار على النطاق لم يبعد فرض تدواره ناثباً عن مجراه»[(١)] .

فيتضح بأدنى نظر استمرار مقتضى الجواز على جميعه ويقول الإمام بأن اثبات الجواز على الأجسام يجعل القول بوجوبها مستحيلاً. فهذه الموجودات التي تتغير ولا يمكن أن تثبت على حال لا يصح أن يقضي العقل بأنها واجبة. فهي إذاً ليست بقديمة والعالم بما فيه من موجودات: «مجوز غير ممتنع تقديره على خلاف ما هو عليه». فإذا لزم العالم حكم

---

(١) نفس المرجع ـ ص ١١.

الجواز استحال قدمه.

فإذا كان العالم جائزاً ـ كما يقول الإمام، فهو إذن مفتقر إلى فاعل أو صانع له فالتغير والتبدل في العالم الخارجي لا يتم من تلقاء نفسه بل لا بد له من صانع أو مؤثر. ومن هنا ينتهي الإمام إلى القول بصانع لهذا العالم.

هذا هما المذهبان اللذان عرضهما إمام الحرمين في مصنفاته لاثبات الحدوث والأول ـ كما قلنا ـ على طريقة أهل الحق والثاني على طريق الإمام الخاصة. البعيدة عن قسمه الموجود العيني إلى جوهر وعرض والتي تبين الجواز في الموجودات بالادراك الحسي والكلام في اثبات حدوث العالم لا يقف عند حد اثبات الحدوث.

الموجودات وحسب وإنما يتعداه إلى الكلام عن الصانع وصلته بالعالم من حيث كيفية ايجاد وخلق هذا العالم ومن هنا نرى أن إمام الحرمين يتعرض لهذه المسائل سواء كان ذلك فيما يتعلق باثبات الحدوث بالطريقة الأولى والثانية.

يقول إمام الحرمين: أن صانع العالم مريد مختار وأنه كان يعلم بوجود العالم منذ الأزل، فعلمه أزلي، مثله في ذلك كمثل غيره من الصفات الألهية.

يحدثنا إمام الحرمين عن هذا الصانع القديم المريد المختار فيقول أنه لا بد أن يكون قديماً، لأنه لو كان حادثاً لا مقتض أن يكون له مقتضى فيخرج بذلك عن وجوبه، يصبح حادثاً، وهذا مخالف لما هو عليه فعلاً، فقد بينا أنه هو المقتضى الواجب الذي يوجد كل الموجود عيني ممكن.

و أما أنه لا بد أن يكون هذا الصانع مريد مختار: فلأنه لو لم يكن كذلك لما استطاع أن يؤثر وجود العالم في هذا الموضع من الخلاء مثلاً دون ذاك أو في هذا الوقت الذي حدده له دون وقت آخر حيث قال: لأن الموجب الذي لا يؤثر يستحيل أن يقتضي شيئاً دون مماثلة»[1] .

و يفسر لنا الإمام ذلك بمثال فيقول: «إذا كان هناك دواء له خاصية جذب الصفراء دون غيرها، فإن هذا الدواء لا يعقل أن يجذب بعضاً من الصفراء دون البعض الآخر، بمعنى أنه إذا جذب بعض الصفراء فلم يترك البعض دون البعض لأنه يفعل ذلك لا عن اختيار وإرادة بل عن طبيعة فيه جبل عليها».

و الأمر على عكس ذلك بالنسبة لما حدث للعالم، إذ أن العالم قد وجد في حيز معين الأحياز كلها متشابهة فلم وجد العالم على مثال الدواء الذي يجذب إليه الصفراء أينما وجد دون اختيار لكان حكمه حكم الدواء. ولما اختص العالم بمكان دون مكان وزمان دون زمان.

و هكذا يبين لنا إمام الحرمين أن تعين العالم في مكان معين وزمان معين ينتهي بالباحث إلى اثبات أن صانع هذا العالم مريد مختار. وهذا ما يرمي إمام الحرسين إلى اثباته وهو أن صانع العالم قديم، خلق العالم حسب مشيئته، في الوقت الذي أراده، وعلى الوجه الذي ارتضاه.

و إذا كان الإمام يرى أن العالم قد وجد في وقت معين ومكان معين. فإنه يثبت أن هذا العالم كان في علم الله منذ الأزل، بمعنى أن الله سبحانه وتعالى كان يعلم أن العالم سيوجد وقد سبق أن أشرنا في سياق حديثنا عن الشيء أن الجويني ومعه الأشاعرة لا يرون أن هناك علاقة

---

(١) الجويني ـ العقيدة النظامية ـ ص ١٢.

افتقار من العالم لله وأن الله ينظر إلى هذا العالم نظرة رحمة واشفاق إلى أن يوجده على نحو ما فعل بعض أهل الطرق الصوفية حينما أقاموا حدوث العالم على هذه العلاقة، فأهل الحق يثبتون الخلق أو الإيجاد من العدم المحض وإذا كانوا يرون أن هذا العدم معلوماً فإنهم يقصدون بذلك فقط العلم به، أي العلم بأن هناك شيئاً سيوجد من أرادة الله واختياره ما يجعل العالم قديماً من حيث أنه معلوم بعلم الله ومتعلق به بعلاقة الإفتقار وأهل الحق يثبتون أنه متى وجد هذا العالم. فالخلق فيه مستمر بمعنى أن الله لا يترك مخلوقاته وإنما يرعاها دائماً ويحفظها فيجري ما يجري عليها من تبدلات وتغيرات ولا يتجلي عنها وأن لا أثر لقدرة الإنسان التي يسميها الجويني بالقدرة الحادثة إلا في حدود ما أراده الله لها. فإن كل لفعل الإنسان مقدور فلأن الله أراد أن يكون الأمر كذلك.

فاثبات مقدور لفعل الله سبحانه وتعالى أمر ضروري لدى أهل الحق وقد سبق أن تبينا كيف أنهم عرفوا الشيء بأنه الموجود وبنوا على هذا التعريف ما رموا إلى اثباته من أنه لا بد أن يكون لفعل الله مقدور حقيقي هو الشيء.

وإذا كان الإمام قد بين علاقة الخالق بالمخلوق كما هو موجود أي في وجوده العيني فإنه لم يفته أن يبين هذه العلاقة فيما يخص الموجودين الذين قسم إليهما الموجود العيني وأعني بهما الجوهر والعرض.

تحدث الإمام عن ذلك فإذا به وهو يثبت العرض يثبت أنه مخلوق حادث ولا ينسى عندما يتحدث عن الجوهر أن يصف لنا حال هذا الجوهر في أول وجوده، وهو الذي وصفه الإمام بأنه يستحيل أن يتعرى عن العرض، فيقول بأن الجوهر ساكن في الوقت الأول من وجوده وعندما نقول الوقت الأول نعني بهذا أن إمام الحرمين قد وصف العرض

بأنه لا يمكث أكثر من وقد واحد فهذا الوقت بالنسبة للجوهر هو الوقت الواحد بالنسبة للعرض الذي أثبته الجويني للجوهر في أول وجوده وهو السكون ثم تتوالى عليه الأعراض سواء ما كان منها أكوانا أو أعراضا عادية وقد سبق أن بينا ما يعنيه إمام الحرمين بالكون.

ويكون توالي الأعراض على الجواهر بقدرة الله التي تعمل على احداث التغيرات المستمرة في العالم وبهذا ينتهي إمام الحرمين من اثبات حدوث العالم بالطريقتين اللتين عرضناها فيما سبق واللتين ينتهيان إلى اثبات وجود صانع لهذا العالم قديم مختار يرى العالم بعد أن يخلقه. ولكن دون أن يكون بينه وبين هذا العالم أية صلة قبل الإيجاد فأهل الحق ومعهم إمام الحرمين يثبتون الوجود من العدم المحض، وهم يتميزون في ذلك عن غيرهم من المتكلمين والصوفية والفلاسفة على نحو ما يظهر لنا ذلك من مقارنة مذهبهم بمذهب كل من هذه الفئات الثلاث، وقد سبق أن عرضنا لذلك في التمهيد لهذا القسم.

الفصل الخامس:

مذهب الجويني بين الكلام والتصوف:

فبعد أن انتهينا الآن من عرض مذهبي الإمام في الحدوث وتبينا أن كلاً منها يختلف عن الآخر كل الإختلاف وأن هذا الإختلاف جوهري، فبينما يقوم المذهب الأول على تقسيم الموجود إلى جوهر وعرض، يعتمد الثاني على تمثل الجواز تمثلاً مباشراً دون قسمة إلى جوهر وعرض.

و الذي يهمنا الأن أن نرى ما إذا كان إمام الحرمين قد بقي أثناء عرضه لأرائه في كل مذهب متفقاً وما فرضه من فروض أولى سماها مع أهل الحق بالمصطلحات أو أنه قد خرج عن مقتضى تلك الفروض.

أقام إمام الحرمين أقواله في الحدوث في المذهب الأول على تعريفات بينها كما سبق وأن وضحناها فعرف العالم بأنه جوهر وأعراض.

وعرف الجوهر بأنه كل جرم.

وعرف الشيء فقال: أنه هو الموجود ولا موجود سواه.

وقد تحدث عن الشيء والجوهر والعرض بإفاضة، كما أثبتنا ذلك.

فهل كانت أقواله في كل هذه المصطلحات تتفق وتعريفها أن حديثه عن الشيء ينتهي كما أثبتنا، إلى اثبات قدرة الله بمعنى أن الله يخلق الموجودات من العدم.

ثم يقسم الإمام هذا الموجود العيني إلى موجودين مجردين هما

الجوهر والعرض كما تبينا ذلك، وكل ما يرمي إليه هو اثبات الحدوث تبين الجواز عقلياً في الموجود العيني، ثم حصر كل ما يمكن أن يحدث من تغير وتبدل في هذا الموجود العيني الذي هو العرض وترك وراءه الموجود الآخر الذي هو الجوهر بعيداً عن أن تناله كل معاني التغير والتبدل، ولكنه وصفه بصفات أخرى لا تعبر عن تغير أو تبدل وإنما تشير إلى نواح أخرى مما أراد إمام الحرمين أن يكون الجوهر عليها، إلا أنه ربط بين هذا الموجود وراء العرض وبين العرض برباط لا يصلح أن ينفصل، كل ذلك لكي يجعله حادثاً كالفرض بحكم اتصاله به، وبهذا اثبت حدوث الموجود العيني المؤلف من الجوهر والعرض فهل كان إمام الحرمين ومعه أهل الحق في حاجة إلى هذا التعقيد، وإقامة هذا النسق المركب لإثبات حدوث العالم لأنه مؤلف من جواهر وأعراض.

قبل أن نجيب عن ذلك، علينا أن نبحث في اتساق الأقوال في كل من الجوهر والعرض، وصف إمام الحرمين الجوهر بأنه هو المتميز المغاير للعرض وأنه يتناهى في القسمة، وأنه هو ذلك الجزء لا يتجزأ أو الجوهر الفرد، وأنه لا شكل له، وهو متجانس مع غيره من الجوهر باق لا يتداخل مع الجواهر الأخرى، فهل هذه الصفات تتفق ما يرمي إليه الإمام من اثبات أن الجواهر حادث مثله في ذلك كمثل العرض تماماً ؟ .

إن القول بأنه المتحيز قد وضحه لنا بأنه يعتمد على معنى الإمتداد، خصوصاً وإن الإمام لم يعين للجوهر شكلاً.

أما القول بأنه جزء لا يتجزأ فقد رمى إمام الحرمين من وراء وصف الجوهر بهذه الصفة إلى اثبات تناهي الاجسام في تجزئتها كل ذلك لكي يثبت قدرة الله، فإذا ثبتت قدرة الله ثبت وجود الله سبحانه وتعالى. إذ لو كانت الأجسام لا تتناهى في تجزئتها، لما أمكنه أن يشرع في الخلق

وينتهي من فعله وأجزاء الحوادث ما زالت غير متناهية، ومن هنا كان وصف الجوهر بأنه الجزء الذي لا يتجزأ أو الجوهر الفرد يعني اثبات فعل الخلق.

ولهذا تتفق هذه الصفة للجوهر مع اثبات حدوث الأجسام، ومن الصفات التي تتفق وهذه الغاية القول بتجانس الجواهر، فهذه الصفة معناها أن الجواهر كلها متماثلة بحيث يرجع التباين أو الإختلاف الملحوظ في الأشياء إلى ثبوت العرض. والعرض الذي لا يلبث أكثر من وقت واحد لا يثبت للجوهر إلا بالإرادة الإلهية في كل وقت، أي أن الله يخلق الأعراض كما يخلق الجواهر.

و هكذا يكون القول بتجانس الجواهر من الصفات التي تنتهي إلى اثبات قدرة الله، وبالتالي إلى اثبات حدوث العالم بما فيه من جواهر وأعراض.

ثم القول بعدم تداخل الجواهر ينتهي أيضاً إلى اثبات قدرة الله على الخلق، فقد سبق أن بينا أنه لو تداخلت الجواهر لأمكن تراكم جميع جواهر العالم في حيز واحد. مما يسمح بعد ذلك بتصور خروج العالم بأكمله من حجم خردلة على حد تعبير الإمام، والقول بذلك يتنافى مع اثبات قدرة الله، وعلى هذا لم يقبل الإمام القول بتداخل الجواهر. ووصف الجوهر بأنه باق لا يتعارض وحدوثه، فقد بينا أن الإمام يعني ببقائه التمييز بينه وبين العرض الذي هو متجدد متغير فالمقصود ببقاء الجوهر هو اثبات أن هناك وراء المتغير المتبدل شيئاً ثابتاً تحل فيه الأعراض ويبقى بالرغم من تجدد الأعراض وتغيرها وفنائها المتوالي.

كل هذا يجعلنا نثبت أنه ليس هناك تعارض بين صفات الجوهر وأنها كلها تتسق وتتفق لإعطائنا فكرة منفصلة عن ذلك الموجود المعقود الذي

افترض الإمام وجوده منذ البداية.

فإذا انتقلنا إلى العرض، وجدنا أيضاً أن صفاته لا تتعارض فيما بينها، فكونه لا حيز له، وأنه لا يبقى أكثر من وقت واحد.

ولا يكون في جوهرين معاً، كل ذلك يكسبه صفة التغير والتبدل التي تسمح للباحث بتبين الجواز في الموجودات العينية في العالم.

ومن هنا يمكن القول بأن الأقوال في الجوهر والعرض لا تتعارض فيما بينها وتنتهي كلها في تماسك إلى اثبات حدوث العالم.

ولكن الذي تأخذه على إمام الحرمين هو وصفه للشيء كمصطلح من المصطلحات التي يقيم عليها القول في اثبات الحدوث على طريقة أهل الحق. فقد تبينا أن اثبات الموجود وحدوثه بقسمة الموجود إلى جوهر وعرض لا يحتاج إلى القول بالشيء، فالمرء تبين الجواز من صفات العرض، وينتهي إلى اثبات الموجود بشقيه بفضل ما وضعه الإمام من صفات للجوهر كلها تتألف وتتآزر لإثبات الحدوث؛ لأنه يثبت قدرة الله، واثبات قدرة الله تعني أن هناك مقدوراً له؛ إذ لا قدرة بلا مقدور، والمقدور لا يصح أن يكون قديماً، وإنما هو حادث، فالقول بالشيء ـ كما تبينا ـ ينتهي إلى اثبات الحدوث ولا يحتاج إلى أقوال أخرى لإثبات هذه النهاية. فكأن الإمام ومعه أهل الحق قد وضعوا أسلوبين أو طريقتين جنباً إلى جنب الشيء الذي ينتهي إلى اثبات الحدوث، والجوهر والعرض اللذين ينتهيان أيضاً إلى اثبات الحدوث. فهل فات إمام الحرمين أن القول بالشيء لا يصح أن يدخل في نسق يثبت فيه الحدوث ثم يثبت قسمة الموجود إلى جوهر وعرض؟

إن القول بالشيء ـ على العموم ـ لا يتعارض مع القول بالجوهر

والعرض فتعريف الشيء بأنه الموجود اثبات له بأنه المقدور ـ كما قلنا ـ ومن ثم يصبح الحدوث صفة للشيء. وعلى هذا يمكن أن نقول بالعرض الزائد على الجوهر. فالقول بالجوهر والعرض من هذه الناحية لا يتعارض مع القول بالشيء. ولكن هذا لا يمحو ما لاحظناه من عدم اعتماد القول بالجوهر والعرض على القول بالشيء في النسق الذي أقامه الإمام لإثبات الحدوث على طريقة أهل الحق.

وإذا أردنا أن نجد مبرراً لجميع أهل الحق ومعهم إمام الحرمين بين هذه التعريفات الثلاثة: الشيء، والجوهر والعرض نقول أنهم ربما أرادوا أن يكون لمذهبهم في الحدوث أساس من الوجود العيني فقالوا بالشيء قبل أن يقسموا الموجود الحادث قسمة عقلية إلى جوهر وعرض.

وأغلب الظن أن في قولهم بهذه المصطلحات الثلاثة في اثبات الوجود الحادث راجع إلى وجود هذه المعاني بين العرب من قبل. فقد استعملها المعتزلة. وكان لأهل الحق ردود عليهم فيها كما تبينا ذلك عند الحديث عن المعتزلة في التمهيد لهذا القسم. وربما كان معاني الجوهر والعرض مألوفة عند العرب قبل ظهور المعتزلة لانتشار ثقافات وأديان متعددة بين العرب لابعد ظهور الاسلام فحسب بل من قبل ظهورالإسلام على نحو ما ينتبه الباحث من دراسته لهذه الفترة ويكون أهل الحق قد اضطروا إلى اثبات الحدوث بالإعتماد على هذه المعاني للرد على خصومهم الذين يستعملونها، فأرادوا الرد عليهم بسلاحهم.

فإذا انتقلنا الآن إلى مذهب إمام الحرمين في اثبات الحدوث على طريقته الخاصة لتبين مدى اتساق الأقوال فيه نجد أن الإمام ينتقل في سهولة ويسر من تبين الجواز بالإدراك الحسي إلى تبين مقتضى وجوده واجب ليحقق ما بالجائزات من تغير وتبدل فيثبت وجود الصانع.

فهذه الطريقة كما نرى بسيطة سهلة لا تعقيد فيها، وتنتهي إلى نفس النتيجة التي ينتهي إليها المرء باتباع الطريقة الأولى. غير أنه إذا كانت هذه الطريقة ـ وهي مذهب إمام الحرمين في اثبات الحدوث على طريقته الخاصة ـ تتسم بالبساطة فإنها لا تخلو أيضاً من المعاني الفلسفية التي تتوفر في المذهب الآخر في اثبات الحدوث.

وذلك إن هذا الإستدلال، إذا فحصنا، وجدناه يجمع بين الطريقة المشهورة عند أهل الحق باثبات وجود الله اعتماداً على معنى الحدوث، وبين طريقة الفلاسفة في اثباته حيث يعتمدون على التمييز بين المعنين الأوليين اللذين هما: الوجوب والامكان. ويكفينا مثال لذلك ما ذكره الفارابي في كتابه «عيون المسائل».

إن قسمة الموجودات إلى جوهر وعرض تجعلنا نلمس منذ البداية أن هذه القسمة عقلية لا يمكن تحقيقها في الواقع الملموس إذ يستحيل تعري الجواهر عن الأعراض فكأن الإمام ـ بقسمته الموجود إلى جوهر وعرض ـ قد تبين عنصرين في الموجودات وهذان العنصران عقليان. ثم ان الحكم على الجوهر بأنه المتميز يجعل الامتداد حقيقة الموجودات ولكن ليس ذلك الامتداد الحسي الذي ندركه بحواسنا والذي تعنيه الأعراض في الواقع الملموس، وإنما هو امتداد في العقل، مماثل للإمتداد الذي يقول به المشتغلون بالهندسة.

والدارس لأقوال الإمام يتبين كيف يشير في مواضع عدة إلى الهندسيين، ويقول بأن الجزء الذي لا يتجزأ هو النقطة الهندسية ويذكر أمثلة مستقاة من الهندسة في نقاشه لأقوال الخصوم غير أنه إذا كان الإمتداد العقلي هو حقيقة الجوهر فإنه لا يجب أن نظن أن حقيقة الموجود العيني هي الإمتداد العقلي، إذ أن هذا ينتهي إلى الشك في

الوجود العيني والأعراض المرئية والإمام كما نعلم لا يشك في المعرفة الحسية أو النفسية ويرى ان الحواس والنفس من مصادر المعرفة، فالإمام لا ينكر ما يتلقاه من معرفة عن طريق الحس والنفس ويعترف ـ كما رأينا ـ بالموجود كما هو موجود في الواقع الخارجي. غير أنه في الوقت نفسه ينساق وراء ما تؤدي إليه القسمة إلى جوهر وعرض ويتناسى الأصل الأول.

الذي وضعه لنفسه وهو القول بأن الشيء هو الموجود وجوداً عينياً ويأخذ في بيان حقيقة الموجود العقلي الذي يبتعد به عن الوجود العيني.

وإذا بقينا مع الإمام في المجال الذهني تبينا معه أن حقيقة الموجودات هي الجواهر الفردية المتجانسة التي لا تتجزأ. وكل جزء منها لا شكل له. وهو الحيز، وإن هذه الجواهر لا تتداخل، وهي باقية بقاء ذهنياً ومغايرة للأعراض، ولكن الإمام ينتقل بنا سريعاً إلى مجال الوجود العيني. فيثبت هذه الجواهر الفردة غير متعرية عن الأعراض، فنرجع معه إلى مجال الحس. ونتبين موجوداً عينياً مغايراً للوجود الذهني الذي تحدث عنه الإمام في حديثه عن صفات الجواهر. لأنه يمثل الموجود كما هو موجود في كتل متعينة متحددة ذات أشكال لها هيئات، وتتوالى عليها الأعراض. ويصرف النظر عن انتقال إمام الحرمين سريعاً من مجال الذهن إلى مجال العينيات: فإننا نقول ان صفات الجواهر التي أثبتها يترتب عليها بعض النتائج فيما يخص تفسير الوجود العيني للموجودات فالقول بالجزء الذي لا يتجزأ معناه أن حقيقة الموجودات ذرات وأن تجانسها يثبت أن جميع هذه الموجودات متماثلة بحكم تماثل جواهرها، ومن ثم فإن كل ما هو مخلوق لا يتمايز في حقيقة نفسه وإنما يقع التمايز في الأعراض، ويضرب الجويني مثالاً لذلك فيقول إن الهواء

لا يخالف النار إلا في الأعراض إذ النار مثلاً من حيث حرارتها ولونها المخصوص تخالف الهواء، أما أن يكون الهواء مختلفاً عن النار لاختلاف جوهريهما، فذلك ما لا يقول به الإمام لأن الجوهرين متساوين في حقيقة نفسيهما إذ كل واحد منهما يتصف بالتحيز وقبول العرض هذا من جهة ومن جهة أخرى يجوز لنا تقدير قيام أوصاف النار وأعرضها بالهواء. فيذكر الجويني أنه ليس هناك ما يمنع من أن يتصف الهواء بأخص خصائص النار وذلك حين يحمي حتى يصير في مثل حرارة النار كما يذكرنا أنه «لا يبعد أن يبدع الله سبحانه وتعالى في الهواء لون النار إذ ما يقبل لوناً يقبل كل لون. وكذلك لهيب النار واضطرامها مما لا يبعد تصوره في الهواء».

ويرى الإمام أن كل ما قاله بصدد الهواء والنار يمكن اطلاقه بالنسبة لجميع الموجودات فاختلاف الصخور عن الماء مثلاً راجع إلى «مخالفة أعراض المتجسدات لأعراض المائعات ومما يثبت ذلك أن ذوبان الحجر غير مستحيل. وبهذا يصبح تحول الأجسام بعضها إلى بعض ممكناً» هذا ما يؤدي إليه القول بتجانس الجواهر.

أما القول بأن الجواهر لا تتداخل فمعناه أنها تبقى متجاورة فإذا عرفنا أن إمام الحرمين يثبت أنه لا ملاء في هذا العالم، وأن العالم لديه كله ملاء ـ ويتبين هذا من قوله:

«ما من حيز إلا ويجوز قدير اشتغاله بجوهر»، وقوله: «. . . ولا معنى لتلاقي لجوهرين واجتماعهما إلا أنهما ثبتا سوياً في حيزين لا يقدر بينهما حيز لجوهر ثالث» تبينا إن الذرة أو الجواهر متماسكة إن صح هذا التعبير أي أنه يتحقق بها الإمتداد المتصل الذي أراد إمام الحرمين أن يكون حقيقة الجوهر والذي لا يمكن أن ينكمش في مساحة أقل مما قدر

أن يكون عليها، وذلك بسبب عدم تداخل ذراته أما من حيث ما يتحقق في الجوهر من أعراض فالأعراض لدى الإمام لا تبقى أكثر من وقت واحد ومعنى هذا أن الموجودات تتجدد في كل وقت.

ونستطيع أن نقول: إن الإمام قد قال بعملية خلق مستمر في الوجود، إذ الجوهر ـ وهو العنصر الباقي من الموجود الحادث ـ يخلق في أول وجوده كما قال الإمام ويكون ساكناً في أول الأمر لمدة وقت واحد ثم تتبدل عليه الأكوان وتتغير، وهذا التبدل وهذا التغير يحتاج إلى قدرة الله لإتمامه. ومن هنا كان القول بالخلق المستمر لفاعل مريد مختار، فليس هناك فعل للطبيعة بمعنى أن الأشياء توجد نفسها بنفسها وإنما هناك شيء قدره الله فتم حسب إرادته. وهو ما زال يحدث ويتم بأرادته.

تبين المرء مما تقدم أن أقوال إمام الحرمين في الحدوث على طريقة أهل الحق يمكن أن تكون مذهباً في تفسير الوجود أهم ما يتميز به أنه «ميتا فيزيقي».

فتفسير الموجودات الذي يستخلصه المرء من هذه الأقوال مستمد من التصور الذهني، وإذا كان إمام الحرمين يلجأ إلى الواقع الملموس فيثبت تجارب مستقاة من هذا الواقع، فإن هذه التجارب التي يكثر من ذكرها في بعض الأحيان ليس لها إلا منزلة ثانوية من حيث أن حقيقة الموجود لديه قد أثبتها جوهراً غير متحقق في الوجود العيني بمفرده، أي أنه موجود ذهني، فإذا تركنا ما يمكن أن يستخلصه المرء في تفسير للوجود بالإعتماد على أقوال الإمام في اثبات الحدوث على طريقة أهل الحق، وانتقلنا إلى مذهب الإمام الآخر الذي لا يشير فيه إلى أي وجود ذهني غير متحقق في الواقع الملموس نجد أن الإمام لا يدخل في تفسير الموجودات على نحو ما فعل في المذهب الآخر وإنما يكتفي ببيان كيفية

الخلق التي سبق أن بيناها وشرحنا أمرها، فيثبت أن الموجود الحادث لا يمكن أن يكون حادثاً إلا بوجود صانع مختار يوجده.

ولكن الإمام ـ الذي لا يشير في هذا الموضوع إلى تفسير الموجودات العينية ـ يعود فيشير إليها في موضع آخر بعيد عن الكلام في اثبات حدوث العالم ـ ونقول بعيد؛ لأن الإمام في مذهبه في المعرفة قد فرق تفرقة تامة ـ كما بينا ـ بين المنهج الذي يجب أن ينتهجه الباحث في معالجة موضوعات الأصول. التي منها القول في اثبات حدوث العالم ـ وهي الموضوعات التي يشترك السمع والعقل جميعها في إدراكها ـ وبين المنهج الذي يجب أن ينتهجه الباحث عندما يبحث في حقيقة الموجودات، هذا المنهج الذي أشرنا إليه فيما سبق في فصل المعرفة، وبينا أنه الإستقراء ومعنى هذا أن التجربة هنا لها مكان الصدارة في محاولة التعرف على حقيقة الموجودات فالإمام لا يعتمد البتة على أي فروض ذهنية في تفسير حقائق الموجودات، وإنما يترك للتجربة ـ وللتجربة فقط ـ حق تبين هذه الحقيقة، فنراه يعطي للباحث الذي يصطدم بصعوبة تفسير بعض الحقائق الواقعية أملاً في أن يصل إلى التعرف على ما يصعب عليه اليوم، فيما بعد، حينما تتهيأ الوسائل لذلك، وتتهيأ النفس أيضاً لها.

فالإمام يرى أن تفسير حقيقة الموجودات لا يختص فقط بالطبيعة وما يجري فيها، وإنما لنفس الباحث وعقله دخل كبير في التوصل إلى هذه الحقائق.

فإذا أردنا أن نفسر ما يعنيه الإمام بهذا نقول انه يعني أن هناك نوعاً من الأخذ والرد بين نفس الباحث والطبيعة، وهذه نظرة قال بها المحدثون من العلماء في عصرنا الحاضر، الذين يقيمون بحثهم على

أساس من ملاحظة الواقع الخارجي والداخلي.

والآن بعد أن فرغنا من دراسة سيرة إمام الحرمين وتعرفنا على بيئته الخاصة والعامة وتحدثنا عن أطوار حياته وعرضنا لتراثه الفكري، وتبينا منهجه وتعرفنا على قيمة آرائه بدراسة احدى المشاكل الكلامية، نقول بأن هذه المدرسة قد انتهت بنا إلى ما يأتي:

أن الإمام الذي كان صاحب فكرة راجح وعقل سليم لم يأل جهداً في خدمة الدين، فقد تشبعت روحه بحب العلوم الإسلامية منذ أن كان صغيراً بفضل ما لمس من اهتمام بهذه العلوم من قبل والده ومن كان يجالس ذلك الوالد من كبار أئمة عصره في الفقه والكلام.

كان حبه لهذه العلوم صادقاً قوياً، حتى أنه دافع عن مسائل الدين بكل قواه فأبطل ما رأى فيه باطلاً وقبل ما رأى فيه حقاً فاستحق إكبار معاصريه.

غير أن بعض التراجم تحوي إشارات إلى بعض مطاعن وجهت إلى إمام الحرمين، فقد ورد ما يفيد بأن علم الإمام كان هدف الطاعنين فيه، فقد رماه البعض بأمور تقلل من شأنه إذا ما ثبتت عليه وتنتهي به إلى الكفر والزندقة، وأكثر المتحاملين على الإمام هو الذهبي، وهو الإمام الحافظ شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان بن قايماز التركماني المعروف بالذهبي، وهو شافعي /٦٧٣هـ ـ ٧٤٨هـ/ له مصنفات عديدة من أهمها كتاب «تاريخ الإسلام وطبقات المشاهير والأعلام» وكتاب «سيرة أعلام النبلاء».

على أن هناك بعض جهلة من الحنابلة طعنوا في الإمام أيضاً إلا أن أقوالهم لم يتضمنها مصنف من المصنفات، وكل ما ورد أنهم شاركوا

في الطعن في إمام الحرمين مع الذهبي، قال ذلك السبكي في طبقات الشافعية الكبرى[1].

و قد رجعت إلى كلام الذهبي في كتبه[2] فوجدت أن التهمة الأولى التي اتهم بها الإمام عدم درايته بالحديث والغرية الثانية كانت قوله بأن الإمام صرح بأن الله يعلم الكليات لا الجزئيات، والمأخذ الثالث كان أن الإمام لم يستطع الرد على السائل على معنى الأية ﴿**الرحمن على العرش استوى**﴾ وتعثر في تفسيره لها، وأخيراً رميه بالرجوع عن الكلام أخريات حياته[3].

أما التهمة الأولى وهي عدم درايته بالحديث، فإن الخطأ في حديث أو حديثين لا يستدعي إلصاق هذه الوصمة بالإمام، ثم كيف يجهل الحديث رجل كان جل اعتماده في مناقشة مسائل الخلاف على الإستشهاد بالحديث، ثم إذا كان إمام الحرمين لم يدر الحديث فعلاً، فلم لم يثبت الذهبي ذلك بإيراده مختلف الأمثلة التي دعته إلى اثبات هذا الحكم على إمام الحرمين ؟.

أما مسألة أن الله يعلم الكليات لا الجزئيات فإن الذهبي قد اتهم بها الإمام لا عن اطلاع على مصنف من مصنفاته الكلامية التي تتضمن قوله في علم الله. وإنما أغلب الظن أنه سمع خرافات من طلبة الحنابلة

---

(١) جزء ٣ ص ٢٦١.

(٢) يلاحظ أن المجلد الأول من كتاب «تاريخ الإسلام وطبقات المشاهير والأعلام» ينقص من المجموعة التي توجد بدار الكتب في القاهرة وهو الذي يحوي من قبيل الطبقة الحادية والخمسين إلى الطبقة الثالثة والخمسين، أي الذي يحوي تاريخ الوفيات فيما بين عامي ٤٣٧هـ و ٥٠٠هـ، أي الطبقات التي ذكر فيها إمام الحرمين المتوفي في عام ٤٧٨هـ.

(٣) ينظر بالذات الذهبي في «سير أعلام النبلاء» ج ١١ ق ٢ ل ٢٥٥ يمين.

فاعتقدها؛ أو كما قال السبكي: أن الذهبي نقل ذلك الطعن عن المازري في شرح «البرهان» وهو محمد بن علي بن علي بن عمر التميمي المازري، يكنى أبا عبد الله، ويعرف بالإمام وأصله من مازر وهي مدينة في جزيرة صقلية ولذا فهو ينسب إليها وتوفي عام ٥٣٦هـ شرح «البرهان» لأبي المعالي الجويني وسماه «ايضاح المحصول من برهان الأصول»[١]. ويعقب السبكي على ذلك بأن الذهبي والمازري لا يدريان صناعة الحديث[٢].

فإذا رجعنا إلى كتب إمام الحرمين الكلامية لنستطلع رأيه في علم الله، نجد أنه يرى من المستحيل على الله سبحانه وتعالى «أن يريد ما لا يعلمه» فإذا عرفنا أن الإمام يوجب القول بصانعٍ مختار يريد خلق العالم لأنه أراد ذلك، وأن الصانع تعالى لم يزل مريداً في أزله لما سيكون فيما لا يزال. وكونه مريداً اعين إرادته إذا كان هذا هو رأي الإمام، فلا يمكن أن يكون الله لا يزال مريداً ويكون علمه مقصوراً على الكليات. ولا يشتمل الجزئيات. إذ أن الجويني يربط الإرادة بالعلم والإرادة لم تزل في الأزل لما سيكون فيما لا يزال ـ فكون الإرادة فيما سيكون فيما لا يزال مرتبطة بجزئيات الحوادث المخلوقة يستلزم أن العلم الذي هو مرتبط بالإرادة مرتبط بالجزئيات. وبهذا يكون طعن الذهبي قد صدر عن جهل بحقيقة مذهب إمام الحرمين.

وأما حيرته التي أبداها حين سئل عن قوله تعالى: ﴿الرحمن على العرش استوى﴾ وأجاب متخبطاً «كان الله والعرش» وحيرته كذلك عندما

---

(١) يرجع إلى «جلاء العينين في محاكمة الأحمدين» تأليف نعمان خير الدين بن محمود الألوسي، طبعة مصر ص ٩٧ ـ و«ابن خلكان» طبعة القاهرة ـ ج ٢ ص ٢٨٧.

(٢) السبكي ـ طبقات الشافعية الكبرى ج٣ ص ٢٦١ .

واجهه قوم بأن العارف لا يقول قط «يا رباه» إلا واتجه إلى جهة فوق، فالحقيقة أن هذه التهمة لا تعدو أن تكون مدسوسة على الإمام: فلا يعقل أن إماماً كالجويني من كبار الأئمة المناظرين يعجز عن الإجابة على مثل هذا السؤال. ويجيب السبكي على ذلك بأن أبسط الردود هي أن العارف الحقيقي تغيب عنه الجهات.

ومهما يكن من أمر الجويني بصدد مسألة فوقية، فإن ما دار بينه وبين مناظره لا يدعو إلى الحيرة فلم يواجه الجويني بدلائل عويصة تبعث على التفكير والبحث حتى يحار في أمر الرد عليها. وهكذا نرى أن المطاعن التي وجهت إلى إمام الحرمين لا تستند إلى حقائق علمية وأن الذهبي قد هاجم الجويني[١] عن جهل بحقيقة أمره. وأنه لما يستدعي العجب أن تصدر مثل هذه المطاعن عن إمام كالذهبي له مكانته بين شيوخ الشافعية حتى أن السبكي نفسه يلقبه بشيخنا.

غير أنه إذا كان إمام الحرمين قد اشتهر كإمام من أئمة الفقه والكلام وأطنبت التراجم في ذكر مناقبه وكانت له مصنفات في مختلف العلوم الإسلامية، فقد قيل أنه رجع عن الكلام في أخريات كلامه. إذ ورد عنه في طبقات الشافعية الكبرى أنه قال: «لا تشتغلوا بالكلام فلو عرفت أن الكلام يبلغ بي ما بلغت ما اشتغلت به»[٢].

ويستنكر السبكي أن تكون هذه العبارة قد صدرت عن إمام الحرمين، ثم يقول: أنه على فرض أن هذه العبارة قد صدرت عن إمام الحرمين فعلاً ورجع الإمام عن كلامه؛ لأنه عرف أنه باطل «فليس ثم ما

---

(١) الجويني ـ العقيدة النظامية ـ ص ١٧ .
(٢) السبكي ـ طبقات الشافعية الكبرى ج٣ ص ٢٦٠ .

ينتقد»[1] على حد قول السبكي.

إن السبكي يرى أنه يصح أن يكون الإمام قد رجع عن الكلام، لإنه لم يجد في هذا العلم الوسيلة الناجعة التي تنتهي بالمرء إلى تثبيت إيمانه.

فكيف يتفق ذلك بماأعرف عن الإمام من أنه قد اشتغل بالكلام وصنف فيه المصنفات الطوال لعل ظروف حياة إمام الحرمين الخاصة والعامة ودراسة مصنفاته الذهنية والخلقية تنير الطريق فتبين الدوافع التي أدت بالإمام إلى الإشتغال بالكلام.

سبق أن بينا الأثر البعيد الذي تركته بيئة إمام الحرمين المنزلية في نفسه من حيث توجهه إلى العلوم الإسلامية كما وضحنا ظروف العصر السياسية، وما ترتب عليها من فوضى في الأمور المذهبية كان من أثرها انتشار القلق والحيرة بين نفوس الأفراد، والأمر الذي جعل الإمام يشعر بواجبه الملقى على عاتقه نحو بني قومه، وهو الذي توفرت له أسباب من المعرفة والعلم تتيح له فرصة العمل علي شفاء النفوس من حيرتها. فاشتغل الإمام بالكلام منذ نعومة أظفاره في مدرسة أبيه وفي غير مدرسة أبيه ثم ضم جهود إلى جهود الآخرين من شيوخ وأئمة الشافعية، وجلس على رأس المدرسة النظامية منذ أن رجع إلى نيسابور بعد أن انتقل الحكم إلى يد السلجوقيين واستتب الأمر لأهل السنة.

تبين لنا أن الإمام اشتغل بالكلام بدافع رغبته الأكيدة في إفادة الأهلين لأنه رأى فيه الوسيلة الناجعة الموصلة إلى تهدئة نفوس بني قومه.

فإذا كان الأمر كذلك فربما يكون رجوع الإمام عن الكلام لامتناع هذا

---

(١) نفس المصدر السابق، ص ٢٦١ .

الدافع أي لأنه لم تعد هناك حاجة إلى إفادة الأهلين لأن النفوس هدأت واستكنت فرجع الإمام عن الكلام لعدم الاحتياج إليه.

وهذا يعني أن الإمام اتخذ من الكلام وسيلة لتهدئة نفوس الآخرين وأنه لم يجد فيه ما يشفي غليل نفسه. فإذا رجعنا إلى رأي الإمام في الكلام نجد أنه كان يرى أن الكلام وسيلة تهدي الباحث إلى وجود الله فنزه عن صفات الافتقار وان تهديه إلى حقيقة الذات الالهية[1] ومعنى هذا أن الإمام كان يرى في علوم الكلام نقصاً.

فأمر رجوع الإمام إذن عن هذا العلم في أخريات أيامه محتمل بعد أن رجعنا إلى ظروف حياته وتبينا الدوافع التي يصح أن يكون قد دفعت به إلى الإشتغال بالكلام، ثم العوامل المختلفة التي عملت عملها في نفسه.

فإذا عرفنا زيادة على ذلك أن الإمام قد صرح بأنه رجع إلى أقوال السلف حيث قال: «اشهدوا علي أني رجعت عن كل مقالة يخالف فيها السلف وأني أموت على ما يموت عليه عجائز نيسابور»[2] وإن السبكي يرى أن المقصود بهذه العبارة أن الإمام يرجع عن التأويل إلى التفويض كان معنى ذلك أن إمام الحرمين يرمي إلى أن يكون إيمانه قوياً ثابتاً في النفس، وأن يكون الطريق إلى التعرف على حقيقة ذاته العلية القلب دون العقل.

وطريق القلب هو طريق الصوفية وإمام الحرمين قد اشتغل بالتصوف. والتصوف في ذلك العصر لم يكن غير اتباع الكتاب والسنة فيكون طريق السلف ما هو إلا التصوف الذي ينتهي بالباحث إلى التحقق بالذات

---

(١) الجويني: العقيدة النظامية ـ ص ١٦ .

(٢) السبكي ـ طبقات الشافعية الكبرى ج٣ ص ٢٦٣ .

العلية.

وليس معنى ذلك أن الإمام يستنكر «الكلام» وإنما يرى فيه وسيلة، إن كانت تشفي غليل بعض النفوس، فإنها لا تشفي غليل بغض النفوس الأخرى. فعلم الكلام له قيمته طالما أنه يوصل إلى اثبات وجود الله فنزه عن صفات الإفتقار. ولكن الإمام يفضل عليه التصوف لأنه يرغب في التحقق بالذات العلية. فالإمام اذن كان متكلماً في مذهبه، متصوفاً في حياته ـ فإذا كانت هذه هي حالة إمام الحرمين فلا يبعد، والأمر كذلك أن يكون الإمام الغزالي وهو الذي تتلمذ على إمام الحرمين مدة ليست بالقصيرة أن يكون قد تأثر بأستاذه فخاض في العلوم كلها وأنزل جميع الطرق بالبحث والتمحيص، ثم خرج من كل ذلك بأن التصوف هو التصوف هو العلم الموصل إلى الحقيقة. وأنه لا طائل من الفلسفة أو الكلام، وتكون النهضة التي نهضها الإمام الغزالي بالعلوم الإسلامية ترجع في أصلها إلى استاذه الجويني إمام الحرمين.



ثبت بالمصادر والمراجع

١ ـ القرآن الكريم .

٢ ـ الكتاب المقدس «العهد القديم، والعهد الجديد» .

٣ ـ إن الأثير كتاب الكامل في التاريخ ـ تأليف الشيخ العلامة عز الدين ابن الحسن علي بن أبي الكرم بن محمد بن عبد الكريم ابن عبد الواحد الشيباني ـ طبعة مدينة ليدن، ١٩٦٤ .

٤ ـ ابن الأمير، كتاب الكامل في اختصار الشامل ـ مخطوطة برقم ١٨٨ بمعهد احياء المخطوطات القديمة بجامعة الدول العربية .

٥ ـ ابن الجوزي، المنتظم في تاريخ الملوك والأمم، ط١، حيدر آباد ١٣٥٩هـ .

٦ ـ ابن حزم الأندلسي، الفصل في الملل والنحل. القاهرة. بدون تاريخ .

٧ ـ ابن خلدون، المقدمة ـ القاهرة، ١٩٦٦ .

٨ ـ ابن خلكان، وفيات الأعيان ـ القاهرة ١٩٤٨ .

٩ ـ ابن السبكي، طبقات الشافعية الكبرى ـ القاهرة ١٣٢٤هـ .

١٠ ـ ابن سينا، تحصيل السعادة، القاهرة، ١٩٢٨ .

١١ ـ ابن عبد البر، كتاب مختصر جامع بيان العلم وفضله، القاهرة.

١٢ ـ ابن كثير، البداية والنهاية، القاهرة، ١٩٣٢ .

١٣ ـ ابن النديم، الفهرست، القاهرة، ٩٢٩ ـ .

١٤ ـ أبو الحسن الأشعري، مقالات الاسلاميين، القاهرة، ١٩٦٩ .

١٥ ـ أبو الحسن الأشعري، الإبانة في أصول الديانة، القاهرة .

١٦ ـ ابو الفداء، المختصر في أخبار البشر ـ القاهرة، ١٣٤٥هـ .

١٧ ـ أحمد أمين، فجر الإسلام وضحى الإسلام، القاهرة .

١٨ ـ آدم سميث : الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري، ترجمة عبد الهادي أبو ريده، القاهرة ١٩٤٧ .

١٩ ـ بنيس : مذهب الذرة عند المسلمين وعلاقته بمذهب اليونان واليهود، ترجمة أبو ريده ١٩٤٦ .

٢٠ ـ الجرجاني ، التريفات، استنبول ١٣٢٧ هـ .

٢١ ـ جرجي زيدان ، كتاب تاريخ التمدن الإسلامي .

٢٢ ـ جولد زيهر ، العقيدة والشريعة في الإسلام. ترجمة محمد يوسف موسى ـ القاهرة ط ٢ ١٩٤٦ .

٢٣ ـ الخياط ، كتاب الانتصار والرد على ابن الراوندي الملحد، القاهرة، ١٩٢٥ .

٢٤ ـ دائرة المعارف الإسلامية ، القاهرة .

٢٥ ـ الزركلي ، كتاب الإعلام ، القاهرة ١٩٢٧ .

٢٦ ـ زكي مبارك ، الأخلاق عند الغزالي ، القاهرة ١٩٢٧ .

٢٧ ـ السيوطي ، صون الكلام ، القاهرة ، نشرة على سامي النشار.

٢٨ ـ الشهر ستاني ، الملل والنحل ، بيروت ١٩٧٥ .

٢٩ ـ عبد الملك الجويني ، لمع الأدلة في قواعد أهل السنة والجماعة، تحقيق فوقية محمود .

٣٠ ـ عبد الملك الجويني ، العقيدة النظامية ، تحقيق الشيخ محمد زاهد الكوثري، القاهرة .

٣١ ـ عبد الملك الجويني ، الشامل في أصول الدين .

٣٢ ـ عبد الملك الجويني ، الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الإعتقاد، تحقيق محمد يوسف موسى ، القاهرة، ١٩٥٠ .

٣٣ ـ عبد الملك الجويني ، البرهان في أصول الفقه ، مخطوطة .

٣٤ ـ الغزالي ، معيار العلم ، القاهرة ، ١٣٢٩ .

٣٥ ـ القرطبي ، الجامع لأحكام القرآن ، القاهرة .

٣٦ ـ القفطي ، أخبار العلماء بأخبار الحكماء ، القاهرة .

٣٧ ـ محمد عبد الهادي أبو ريدة، إبراهيم بن سيّار النظام، القاهرة .

٣٨ ـ محمد القاسم، مناهج الأدلة في عقائد الملة لابن رشد، تقديم وتحقيق، القاهرة.

٣٩ ـ المسعودي، مروج الذهب ومعادن الجوهر، القاهرة ١٣٤٦ هـ .

٤٠ ـ علي سامي النشار، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، القاهرة، ١٩٥٤ .

٤١ ـ يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، القاهرة، ١٩٥٣ .

الفهرس:



هذا الكتاب

اشتغل الإمام الجويني بالكلام بدافع رغبته الأكيدة في إفادة الأهلين، لأنه رأى فيه الوسيلة الناجعة الموصلة إلى تهدئة نفوس بني قومه.

فإذا كان الأمر كذلك فربما يكون رجوع الإمام عن الكلام لامتناع هذا الدافع أي لأنه لم تعد هناك حاجة إلى إفادة الأهلين لأن النفوس هدأت، فرجع الإمام عن الكلام لعدم الاحتياج إليه.

وهذا يعني أن الإمام اتخذ من الكلام وسيلة لتهدئة نفوس الآخرين، وأنه لم يجد فيه مايشفي غليل نفسه. فإذا رجعنا إلى رأي الإمام في الكلام نجد أنه كان يرى أن الكلام وسيلة تهدي ابباحث إلى وجود الله.

وقد اشتغل إمام الحرمين الجويني بالتصوف، والتصوف في ذلك العصر لم يكن غير اتباع الكتاب والسنة فيكون طريق السلف ماهو إلا التصوف الذي ينتهي بالباحث إلى التحقق بالذات العلية.

الناشر

9